

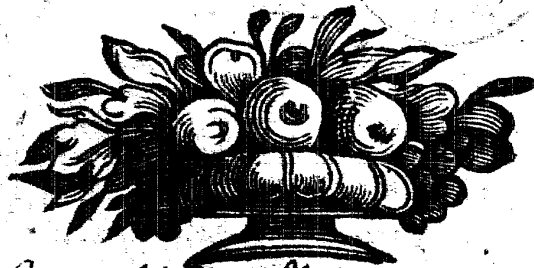
Les microfiches ci-jointes présentent certains défauts ou lacunes inhérents au document original. Nous vous prions de nous en excuser.

Reliure trop serrée

LA
LOGIQUE

OV
L'ART DE PENSER:

Contenant, outre les Regles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement.



*Libris ff. Recollectorium Conuictus
parisiensis. anno 1667.*
A PARIS,

Chez Charles Savreux, au pied
de la Tour de Nostre-Dame.

M. DC. LXII.

AVEC PRIVILEGE DV ROY.

R.

10383

P
183

*Arum
21/6/66*

AVIS.

8

La naissance de ce petit ouvrage est deüë
entieremēt au hazard, & plütoſt à vne eſpece
de diuertiffement, qu'à vn deſſein ſerieux. Vne
perſonne de condition entretenant vn ieune Sei-
gneur, qui dans vn âge peu avancé faiſoit paroître
beaucoup de ſolidité & de penetration d'eſprit,
luy dit qu'eſtant ieune il auoit trouué vn homme
qui l'auoit rendu en quinze iours capable de ré-
pondre d'une partie de la Logique. Ce diſcours
dōna occaſion à vne autre perſonne qui eſtoit pre-
ſente, & qui n'auoit pas grande eſtime de cette
Science, de répondre en riant, que ſi Monsieur...
en vouloit prendre la peine, on s'engageroit bien
de luy apprendre en quatre ou cinq iours tout ce
qu'il y auoit, d'uile dans la Logique. Cette propo-
ſition faite en l'air ayant ſeruy quelque temps
d'entretien, on ſe reſolut d'en faire l'eſſai; mais
comme on ne iugea pas les Logiques ordinaires
aſſez courtes ny aſſez nettes, on eut penſée d'en
faire vn petit abrégé qui ne fuſt que pour luy.

C'eſt l'unique venü qu'on auoit, lors qu'on com-
mença d'y travailler, & l'on ne penſoit pas y em-
ployer plus d'un jour; mais quand on voulut s'y
appliquer, il vint dans l'eſprit tant de reflexions
nouuelles, qu'on fut obligé de les écrire, pour s'en
décharger: ainſi au lieu d'un jour on y en employa
quatre ou cinq, pendant leſquels on forma le corps

de cette Logique, à laquelle on a depuis adioûté diuerses choses.

Or quoy qu'on y ait embrassé beaucoup plus de matieres qu'on ne s'estoit engagé de faire d'abord, neanmoins l'essay en reüssit come on se l'estoit promis. Car ce ieune Seigneur l'ayant luy-même reduite en quatre Tables il en aprit facilement une par iour, sans même qu'il eût presque besoin de personne pour l'entendre. Il est vray qu'on ne doit pas esperer que d'autres que luy y entrêt avec la même facilité, son esprit estant tout à fait extraordinaire dans toutes les choses qui dépendēt de l'intelligence.

Voilà la rencontre qui a produit cēt Ouvrage. Mais quelque sentiment qu'on en ait, on ne peut au moins avec iustice en des-aprouver l'impressiō, puis qu'elle a esté plütoſt forcée que volontaire. Car plusieurs personnes en ayant tiré des copies manuscrites, ce qu'on sçait assez ne se pouvoir faire sans qu'il s'y glisse beaucoup de fantes, on a eu avis que des Libraires se dispoſoient de l'imprimer. De sorte qu'on a jugé plus à propos de le donner au public correct & entier, que de permettre qu'on l'imprimât sur des copies defectueuses. Mais c'est aussi ce qui a obligé d'y faire diuerses additions qui l'ont augmenté de pres d'un tiers, parce qu'on a crû qu'il devoit estēdre ces veüs plus loin qu'on n'auoit fait en ce premier essay. C'est le sujet du Discours suivant, où l'on explique la fin qu'on s'y est proposée, & la raison des matieres qu'on y a traitées.



DISCOURS
SUR LE DESSEIN
DE CETTE LOGIQUE.

L n'y a rien de plus estimable que le bon sens & la iustesse de l'esprit dans le discernement du vray & du faux. Toutes les autres qualités d'esprit ont des usages bornez; mais l'exactitude de la raison est generally utile dans toutes les parties & dans tous les emplois de la vie. Ce n'est pas seulement dans les sciences qu'il est difficile de distinguer la verité de l'erreur, mais aussi dans la pluspart des sujets dont les hommes parlent, & des affaires qu'ils traitent. Il y a presque par tout des routes differentes, les vnes vrayes, les autres fausses; & c'est à la raison d'en faire le choix. Ceux qui choisissent bien sont ceux qui ont l'esprit iuste & raisonnable;

DISCOVRS.

ceux qui prennent le mauvais parti , sont ceux qui ont l'esprit faux & injuste ; & c'est la premiere & la plus importante difference qu'on peut mettre entre les qualitez de l'esprit des hommes.

Ainsi la principale application qu'on devroit avoir seroit de former son iugement, & de le rendre aussi exact qu'il le peut estre , & c'est à quoy devroit tendre la plus grande partie de nos études. On se sert de la raison comme d'un instrument pour acquerir les sciences ; & on se devroit servir au contraire des sciences comme d'un instrument pour perfectionner la raison : la iustesse de l'esprit estant infiniment plus considerable que toutes les connoissances speculatiues , auxquelles on peut arriver par le moyen des sciences les plus veritables & les plus solides. Ce qui doit porter les personnes sages à ne s'y engager qu'autant qu'elles peuvent servir à cette fin , & à n'en faire que l'exercice, & non l'occupation des forces de leur esprit.

Si l'on ne s'y applique dans ce dessein, on ne voit pas que l'étude de ces sciences speculatives , comme de la Geometrie , de l'Astronomie, & de la Physique, soit autre chose qu'un amusement allés vain , ny qu'elles soient beaucoup plus estimables

que l'ignorance de toutes ces choses, qui a au moins cét avantage qu'elle est moins pénible, & qu'elle ne donne pas lieu à la sottise vanité que l'on tire souvent de ces connoissances steriles & infructueuses.

Non seulement ces Sciences ont des recoins & des enfoncemens fort peu utiles; mais elles sont toutes inutiles, si on les considère en elles-mêmes & pour elles-mêmes. Les hommes ne sont pas nez pour employer leur temps à mesurer des lignes, à examiner les rapports des angles, à considérer les divers mouvemens de la matiere. Leur esprit est trop grand, leur vie trop courte, leur temps trop précieux pour l'occuper à de si petits objets: Mais ils sont obligés d'être iustes, équitables, iudicieux, raisonnables, dans tous leurs discours, dans toutes leurs actions & dans toutes les affaires qu'ils manient; & c'est à quoy ils doivent particulièrement s'exercer & se former.

Ce soin & cette étude est d'autant plus nécessaire, qu'il est étrange, combien c'est vne qualité rare que cette exactitude de jugement. On ne rencontre par tout que des esprits faux, qui n'ont presque aucun discernement de la vérité, qui prennent toutes choses d'un mauvais biais, qui se payent des plus mauvaises raisons, & qui veulent

DISCOVRS.

en payer les autres, qui se laissent emporter par les moindres apparences, qui sont toujours dans l'excès & dans les extremitez, qui n'ont point de ferre pour se tenir fermes dans les verités qu'ils sçauent, parce que c'est plûtoſt le hazard qui les y attache, qu'une ſolide lumiere : ou qui s'arrestent au contraire à leur ſens avec tant d'opiniaſtreté, qu'ils n'écotent rien de ce qui les pourroit détromper ; qui decident hardiment ce qu'ils ignorent, ce qu'ils n'entendent pas, & ce que perſonne n'a peut-eſtre iamais entendu ; qui ne font point de difference entre parler & parler ; ou qui ne iugent de la verité des choſes que par le ton de la voix : celuy qui parle facilement & grauement à raiſon : celuy qui a quelque peine à s'expliquer, ou qui fait paroître quelque chaleur, a tort. Ils n'en ſçavent pas d'auantage.

C'eſt pourquoy il n'y a point d'abſurdités ſi inſupportables qui ne trouvent des approbateurs. Qui cōque a deſſein de tromper le monde, eſt aſſuré de trouver des perſonnes qui ſeront bien aiſes d'eſtre trompées ; & les plus ridicules ſottifes rencontrent toujours des eſprits auxquels elles ſont proportionnées. Apres que l'on voit tant de gens infatués des folies de l'Alrologie

iudiciaire, & que des personnes gravés traitent cette matiere serieusement, on ne doit plus s'étonner de rien. Il y a vne constellation dans le Ciel qu'il a plû à quelques personnes de nommer balance, & qui ressemble à vne balance comme à vn moulin à vent: la balance est le symbole de la Justice: donc ceux qui naîtront sous cette constellation seront iustes & équitables. Il y a trois autres signes dans le Zodiaque qu'on nomme Pvn Belier, l'autre Taureau, l'autre Capricorne, & qu'on eust pû aussi bien appeller Elephant, Crocodile, & Rhinocerot: le Belier, le Taureau & le Capricorne sont des animaux qui ruminent: donc ceux qui prennent medecine, lorsque la Lune est sous ces constellations, sont en danger de la revomir. Quelques extravagans que soient ces raisonnemens, il se trouve des personnes qui les debitent, & d'autres qui s'en laissent persuader.

Cette fausseté d'esprit n'est pas seulement cause des erreurs que l'on mêle dans les Sciences, mais aussi de la pluspart des fautes que l'on commet dans la vie civile, des querelles injustes, des procès mal fondés, des avis temeraires, des entreprises mal concertées: Il y en a peu qui n'ayent leur source dans quelque erreur & dans

quelque faute de iugement : de sorte qu'il n'y a point de defaut dont on ait plus d'interest de se corriger.

Mais autant que cette correction est souhaitable, autant est-il difficile d'y reüssir : parce qu'elle dépend beaucoup de la mesure d'intelligence que nous apportons en naissant. Le sens commun n'est pas vne qualité si commune que l'on pense. Il y a vne infinité d'esprits grossiers & stupides que l'on ne peut reformer en leur donnant l'intelligence de la verité, mais en les retenant dans les choses qui sont à leur portée, & les empeschant de iuger de ce qu'ils ne sont pas capables de connoître. Il est vray neantmoins qu'une grande partie des faux iugemens des hommes ne vient pas de ce principe, & qu'elle n'est causée que par la precipitation de l'esprit & par le defaut d'attention qui fait que l'on iuge temeraiement de ce que l'on ne connoist que confusément & obscurément. Le peu d'amour que les hommes ont pour la verité fait qu'ils ne se mettent pas en peine la plupart du temps de distinguer ce qui est vray de ce qui est faux. Ils laissent entrer dans leur ame toutes sortes de discours & de maximes, ils aiment mieux les supposer pour veritables que de les examiner : s'ils ne les

entendent pas, ils veulent croire que d'autres les entendent bien; Et ainsi ils se remplissent la memoire d'une infinité de choses fausses, obscures, & non entendues, & raisonnent ensuite sur ces principes, sans presque considerer ny ce qu'ils disent, ny ce qu'ils pensent.

La vanité & la presumption contribuent encore beaucoup à ce défaut. On croit qu'il y a de la honte à douter & à ignorer; & l'on aime mieux parler & decider au hazard que de reconnoître qu'on n'est pas assez informé des choses, pour en porter jugement. Nous sommes tous pleins d'ignorances & d'erreurs; & cependant on a toutes les peines du monde de tirer de la bouche des hommes cette confession si iuste & si conforme à leur condition naturelle, *Je me trompe, & ie n'en sçai rien.*

Il s'en trouve d'autres au contraire qui ayant assez de lumiere pour connoître, qu'il y a quantité de choses obscures & incertaines, croient qu'il est plus court de s'imaginer qu'il n'y a rien de certain: ils se déchargent ainsi de la peine de les examiner; & sur ce mauvais principe ils mettent en doute les verités les plus constantes & la Religion mesme. C'est la source du Pyrrhonisme qui est vne autre extravagance de l'es-

prit humain, qui paroissant contraire à la temerité de ceux qui croient & décident tout, vient neantmoins de la mesme source, qui est le defect d'attention. Car comme les vns ne veulent pas se donner la peine de discerner les erreurs, les autres ne veulent pas prendre celle d'envisager la verité avec le soin necessaire pour en apercevoir l'évidence. La moindre lueur suffit aux vns pour les persuader de choses tres-fausses; & elle suffit aux autres pour les faire douter des choses les plus certaines: mais dans les vns & dans les autres; c'est le mesme defect d'application qui produit des effets si differens.

La vraie raison place toutes choses dans le rang qui leur convient; elle fait douter de celles qui sont douteuses, rejeter celles qui sont fausses, & reconnoître de bonne foy celles qui sont evidentes, sans s'arrester aux vaines raisons des Pyrrhoniens qui ne détruisent pas l'assurance raisonnable que l'on a des choses certaines, non pas mesme dans l'esprit de ceux qui les proposent. Personne ne douta jamais serieusement s'il y a vne Terre, vn Soleil & vne Lune, ny si le tout est plus grand que sa partie. On peut bien faire dire exterieurement à sa bouche qu'on en doute, parceque l'on peut mentir;

mais on ne le peut pas faire dire à son esprit. Ainsi le Pyrrhonisme n'est pas vne Secte de gens qui soiét persuadés de ce qu'ils disent ; mais c'est vne secte de menteurs. Aussi se contredisent-ils souvent en parlant de leur opinion, leur cœur ne pouvant s'accorder avec leur langue, comme on le peut voir dans vn Auteur celebre, qui a tasché de le renouveler au dernier siecle. Car apres avoir dit que les Academiciens estoient differens des Pyrrhoniens, en ce que les Academiciens avoüoient qu'il y avoit des choses plus vrai-semblables que les autres, ce que les Pyrrhoniens ne vouloient pas reconnoître, il se declare pour les Pyrrhoniens en ces termes : *L'avis, dit-il, des Pyrrhoniens est plus hardi, & quant & quant plus vraisemblable.* Il y a donc des choses plus vrai-semblables que les autres : & ce n'est point pour faire vne pointe qu'il parle ainsi, ce sont des paroles qui luy sont échapées sans y penser, & qui naissent du fond de la nature, que le mensonge des opinions ne peut étoufer.

Mais le mal est que dans les choses qui ne sont pas si sensibles, ces personnes qui mettent leur plaisir à douter de tout empêchent leur esprit de s'appliquer à ce qui les pourroit persuader, ou ne s'y appliquent qu'imparfaitement, & ils tombent par là

→ dans vne incertitude volontaire à l'égard des choses de la Religion : parceque cét estat de tenebres qu'ils se procurent leur est agreable, & leur paroist commode pour appaiser les remords de leur conscience, & pour contenter librement leurs passions.

Ainsi comme ces déreglemens d'esprit qui paroissent opposés, l'vn portant à croire legerement ce qui est obscur & incertain, & l'autre à douter de ce qui est clair & certain, ont neantmoins le mesme principe qui est la negligence à se rendre attentif autant qu'il faut pour discerner la verité ; il est visible qu'il y faut remedier de la mesme sorte, & que l'unique moyen de s'en garentir est d'apporter vne attention exacte à nos iugemens & à nos pensées. C'est la seule chose qui soit absolument necessaire pour se defendre des surprises. Car ce que les Academiciens disoient, qu'il estoit impossible de trouver la verité, si on n'en avoit des marques, comme on ne pourroit reconnoître vn esclave fugitif qu'on chercheroit, si on n'avoit des signes pour le distinguer des autres au cas qu'on le rencontrast, n'est qu'une vaine subtilité. Comme il ne faut point d'autres marques pour distinguer la lumiere des tenebres que la lumiere mesme qui se fait assés sentir ; ainsi il n'en faut

point d'autres pour reconnoître la verité que la clarté mesme qui l'environne, & qui se soumet l'esprit & le persuade malgré qu'il en ait; & toutes les raisons de ces Philosophes ne sont pas plus capables d'empescher l'ame de se rendre à la verité, lors qu'elle en est fortement penetrée, qu'elles sont capables d'empescher les yeux de voir, lors qu'estant ouverts ils sont frappez par la lumiere du Soleil.

Mais parceque l'esprit se laisse quelquefois abuser par de fausses lueurs, lorsqu'il n'y fait pas l'attention necessaire, & qu'il y a bien des choses que l'on ne connoist que par vn long & difficile examen; il est certain qu'il seroit vtile d'avoir des regles pour s'y conduire de telle sorte que la recherche de la verité en fust & plus facile & plus seure; & ces regles sans doute ne sont pas impossibles. Car puisque les hommes se trompent quelquefois dans leurs jugemens, & quelquefois aussi ne s'y trompent pas, qu'ils raisonnent tantost bien & tantost mal; & qu'après avoir mal raisonné ils sont capables de reconnoître leur faute, ils peuvent remarquer en faisant des reflexions sur leurs pensées, quelle methode ils ont suivie, lors qu'ils ont bien raisonné, & quelle a esté la cause de leur erreur, lors qu'ils se sont

trompez, & former ainsi des regles sur ces reflexions pour éviter à l'avenir d'estre surpris.

C'est proprement ce que les Philosophes entreprennent, & surquoy ils nous font des promesses magnifiques. Si on les en veut croire, ils nous fournissent dans cette partie qu'ils destinent à cet effet, & qu'ils appellent Logique, vne lumiere capable de dissiper toutes les tenebres de nostre esprit: ils corrigent toutes les erreurs de nos pensées, & ils nous donnent des regles si seures qu'elles nous conduisent infailliblement à la verité, & si necessaires tout ensemble, que sans elles il est impossible de la connoître avec vne entiere certitude. Ce sont les eloges qu'ils donnent eux-mêmes à leurs preceptes. Mais si l'on considere ce que l'experience nous fait voir de l'usage que ces Philosophes en font & dans la Logique & dans les autres parties de la Philosophie, on aura beaucoup de sujet de se defier de la verité de ces promesses.

Neanmoins parce qu'il n'est pas iuste de rejeter absolument ce qu'il y a de bon dans la Logique à cause de l'abus qu'on en peut faire, & qu'il n'est pas vraisemblable que tant de grands esprits qui se sont appliqués avec tant de soin aux regles du raisonne-

ment, n'aient rien du tout trouvé de solide ; & enfin parceque la coûtume a introduit vne certaine nécessité de ſçavoir au moins groſſierement ce que c'eſt que Logique ; on a crû que ce ſeroit contribuer quelque choſe à l'vtilité publique , que d'en tirer ce qui peut le plus ſervir à former le iugement. Et c'eſt proprement le deſſein qu'on s'eſt propoſé dans cét ouvrage en y ajoutant pluſieurs nouvelles reflexions qui ſont venuës dans l'eſprit en écrivant , & qui en font la plus grande & peut-eſtre la plus conſiderable partie.

Car il ſemble que les Philoſophes ordinaires ne ſe ſoient guiere appliqués qu'à donner des regles des bons & des mauvais raſonnemens. Or quoy que l'on ne puiſſe pas dire que ces regles ſoient inutiles ; puis qu'elles ſervent quelquefois à decouvrir le défaut de certains argumens embarraſſés, & à diſpoſer ſes penſées d'vne maniere plus convaincante : neanmoins on ne doit pas auſſi croire que cette vtilité s'étende bien loin ; la pluſpart des erreurs des hommes ne conſiſtant pas à ſe laiſſer tromper par de mauvaiſes conſequences, mais à ſe laiſſer aller à de faux iugemens dont on tire de mauvaiſes conſequences. C'eſt à quoy ceux qui iuſqu'icy ont traité de la Logique

ont peu songé de remedier , & ce qui fait le principal sujet des nouvelles reflexions qu'on trouvera par tout dans ce Livre.

On est obligé néanmoins de reconnoître que ces reflexions qu'on appelle nouvelles, parcequ'on ne les voit pas dans les Logiques communes, ne sont pas toutes de celuy qui a travaillé à cét ouvrage, & qu'il en a emprunté quelques-vnes des livres d'un celebre Philosophe de ce siecle, qui a autant de netteté d'esprit qu'on trouve de confusion dans les autres. On en a aussi tiré quelques autres d'un petit Escrit non imprimé, qui avoit esté fait par un excellent esprit, & qu'il avoit intitulé, *De l'esprit Geometrique*, & c'est ce qui est dit dans le chapitre ix. de la premiere partie de la difference des definitions de nom, & des definitions de chose, & les cinq regles qui sont expliquées dans la 4. Partie, que l'on y a beaucoup plus étenduës qu'elles ne le sont dans cét Ecrit.

Quant à ce qu'on a tiré des livres ordinaires de la Logique, voicy ce qu'on y a observé.

Premierement on a eu dessein de renfermer dans celle-cy tout ce qui estoit veritablement utile dans les autres, comme les

regles des figures, les divisions des termes & des idées, quelques reflexions sur les propositions. Il y avoit d'autres choses qu'on jugeoit assés inutiles, comme les categories & les lieux, mais parce qu'elles estoient courtes, faciles & communes, on n'a pas crû les devoir omettre, en avertissant neantmoins du jugement qu'on en doit faire, afin qu'on ne les crût pas plus vtilés qu'elles ne sont.

On a esté plus en doute sur certaines matieres assés épineuses & peu vtilés, comme les conversions des propositions, les reductions des syllogismes, la demonstration des regles des figures; mais enfin on s'est resolu de ne les pas retrancher, la difficulté mesme n'en estant pas entierement inutile. Car il est vray que lorsqu'elle ne se termine à la connoissance d'aucune verité, on a raison de dire: *S. ultum est difficile habere nugas*: mais on ne la doit pas éviter de mesme, quand elle mène à quelque chose de vray, parce qu'il est avantageux de s'exercer à entendre les verités difficiles.

Il y a des estomachs qui ne peuvent digerer que les viandes legeres & delicates; & il y a de mesme des esprits qui ne se peuvent appliquer à comprendre que les verités faciles & revestues des ornemens de l'é-

loquence. L'un & l'autre est vne delicatesse blâmable, ou plûtoſt vne veritable foibleſſe. Il faut pouvoir quelquefois manger du pain ſec, il faut rendre ſon eſprit capable de découvrir la verité, lors meſme qu'elle eſt cachée & enveloppée, & de la reſpecter ſous quelque forme qu'elle paroiſſe. Si on ne ſurmonte cét éloignement & ce dégouſt, qu'il eſt facile à tout le monde de concevoir de toutes les choſes qui paroifſent yn peu ſubtiles & Scholaſtiques, on eſtreſcit inſenſiblement ſon eſprit, & on le rend incapable de comprendre ce qui ne ſe connoiſt que par l'enchainement de pluſieurs propoſitiōs. Et ainſi quand vne verité depend de trois ou quatre principes qu'il eſt neceſſaire d'enviſager tout à la fois, on s'ébloiit, on ſe rebute, & l'on ſe prive par ce moyen de la connoiſſance de pluſieurs choſes vtils, ce qui eſt vn défaut conſiderable.

La capacité de l'eſprit s'étend & ſe reſerre par l'accoûtumance, & c'eſt à quoy ſervent principalemēt les Mathematiques, & generalement toutes les choſes difficiles, comme celles dont nous parlons. Car elles donnent vne certaine étendue à l'eſprit, & elles l'exercent à ſ'appliquer dauantage, & à ſe tenir plus ferme dans ce qu'il connoiſt.

Ce sont les raisons qui ont porté à ne pas omettre ces matieres épineuses, & à les traiter mesme aussi subtilement qu'en aucune autre Logique. Ceux qui n'en seront pas satisfaits s'en peuvent délivrer d'une autre sorte en ne les lisant pas. Car on a eu soin pour cela de les en avertir à la teste mesme des Chapitres, afin qu'ils n'aient pas sujet de s'en plaindre, & que s'ils les lisent ce soit volontairement.

On n'a pas crû aussi devoir s'arrester au degoust de quelques personnes qui ont en horreur certains termes artificiels qu'on a formés pour retenir plus facilement les diverses manieres de raisonner, comme si c'étoient des mots de Magie, & qui font souvent des railleries assez froides sur *baroco* & *baralipton*, comme tenant du caractere de Pedant : parceque l'on a jugé qu'il y avoit plus de bassesse dans ces railleries que dans ces mots. La vraye raison & le bon sens ne permettent pas qu'on traite de ridicule, ce qui ne l'est point. Or il n'y a rien de ridicule dans ces termes, pourveu qu'on n'en fasse pas vn trop grand mystere ; & que comme ils n'ont esté faits que pour soulager la memoire on ne veuille pas les faire passer dans l'usage ordinaire, & dire par exemple qu'on va faire vn argument en *bocardo*, ou en

felapton, ce qui seroit en effet tres-ridicule.

On abuse quelquefois beaucoup de ce reproche de Pedanterie, & souvent on y tombe en l'attribuant aux autres. La Pedanterie est vn vice d'esprit & non de profession & il y a des Pedans de toute robe, de toutes conditions, & de tous estats. Relever des choses basses & petites, faire vne vaine montre de sa science, entasser du Grec & du Latin sans iugement, s'échauffer sur l'ordre des mois Attiques, sur les habits des Macedoniens, & sur de semblables disputes de nul vsage; piller vn Auteur en luy disant des injures, déchirer outrageusement ceux qui ne sont pas de nostre sentiment sur l'intelligence d'un passage de Suetone, ou sur l'étimologie d'un mot, comme s'il s'y agissoit de la Religion & de l'Estat, vouloir faire soulever tout le monde contre vn homme qui n'estime pas assés Ciceron comme contre vn perturbateur du repos public, ainsi que Iules Scaliger a tasché de faire contre Erasme, s'interesser pour la reputation d'un ancien Philopse comme si l'on estoit son proche parent, c'est proprement ce qu'on peut appeller Pedanterie. Mais il n'y en a point à entendre ny à expliquer des mots artificiels assés ingenieusement inventés, & qui n'ont pour but que le soulage-

ment de la memoire , pourveu qu'on en vſe avec les precautions que l'on a marquées.

Il ne reſte plus qu'à rendre raiſon pourquoy on a omis grand nombre de queſtions qu'on trouve dans les Logiques ordinaires, comme celles qu'on traite dans les prolegomenes , l'vniverſel *à parte rei* . les relations & pluſieurs autres ſemblables ; & ſur cela il ſuffiroit preſque de répondre qu'elles appartiennent plutôt à la Metaphyſique qu'à la Logique. Mais il eſt vrây néanmoins que ce n'eſt pas ce qu'on a principalement conſideré. Car quand on a iugé qu'une matiere pouvoit eſtre vtile pour former le iugement, on a peu regardé à quelle ſcience elle appartenoit. L'arrangement de nos diuerſes connoiſſances eſt libre comme celui des lettres d'une Imprimerie , chacun a droit d'en former differens ordres ſelon ſon beſoin , quoy que lors qu'on en forme , on le doit ranger de la maniere la plus naturelle : il ſuffit qu'une matiere nous ſoit vtile pour nous en ſervir , & la regarder non comme étrangere , mais comme propre. C'eſt pourquoy on trouvera icy quantité de choſes de Phyſique & de Morale , & preſque autant de Metaphyſique qu'il eſt neceſſaire d'en ſçavoir , & l'on ne pretend point pour cela avoir emprunté rien de perſonne. Tout ce

qui sert à la Logique luy appartient, & c'est vne chose entierement ridicule que les gehennes que se donnent certains Auteurs, comme Ramus & les Ramistes, quoyque d'ailleurs fort habiles gens, qui prennent autant de peine, pour borner les iurisdiccions de chaque science, & faire qu'elles n'entreprennent pas les vnés sur les autres, que l'on en préd pour marquer les limites des Royumes, & regler les ressorts des Parlemens.

Ce qui a porté aussi à retrancher entierement ces questions d'Ecole, n'est pas simplement de ce qu'elles sont difficiles & de peu d'usage : on en a traité quelques-vnes de cette nature : mais c'est qu'ayant toutes ces mauvaises qualités, on a crû de plus qu'on se pouvoit dispenser d'en parler, sans choquer personne, parce qu'elles sont peu estimées.

Car il faut mettre vne grande difference entre les questions inutiles dont les livres de Philosophie sont remplis. Il y en a qui sont assés méprisées par ceux-mesmes qui les traitent, & il y en a au contraire qui sont celebres & autorisées, & qui ont beaucoup de cours dans les Ecrits de personnes d'ailleurs estimables.

Il semble que c'est vn devoir auquel on est obligé à l'égard de ces opinions communes & celebres, quelques fausses qu'on les croye,

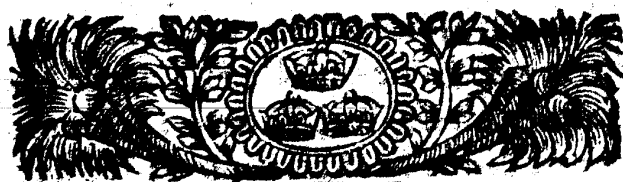
de ne pas ignorer ce qu'on en dit. On doit cette civilité, ou plutôt cette justice non à la fausseté, car elle n'en merite point, mais aux hommes qui en s'ont prevenus de ne pas rejeter ce qu'ils estiment sans l'examiner. Et ainsi il est raisonnable d'acheter par la peine d'apprendre ces questions le droit de les mépriser.

Mais on a plus de liberté dans les premières; & celles de Logique que nous avons crû devoir omettre, sont de ce genre: elles ont cela de commode qu'elles ont peu de credit, non seulement dans le monde où elles sont inconnues, mais parmi ceux-là mesmes qui les enseignent. Personne, Dieu merci, ne prend interest à l'Universel à *partie res*, à l'estre de raison, ny aux secondes intentions; & ainsi on n'a pas lieu d'apprehender que quelqu'un se choque de ce qu'on n'en parle point, outre que ces matieres sont si peu propres à estre mises en François, qu'elles auroient esté plus capables de décrier la Philosophie de l'Ecole, que de la faire estimer.

Il est bon aussi d'avertir qu'on s'est dispensé de suivre toujours les règles d'une methode tout à fait exacte, ayant mis beaucoup de choses dans la quatrième partie qu'on auroit pu rapporter à la seconde, & à la troisième. Mais on l'a fait à dessein, tant parce qu'on a jugé qu'il estoit utile de voir en un mesme

lieu tout ce qui estoit necessaire pour rendre vne science parfaite, que parce qu'on a crû qu'il y auroit beaucoup de personnes qui se pouvoient contenter de la premiere & de la derniere partie de cét Ouvrage, y ayant peu de choses dans les deux autres que le bon sens ne puisse supplier, sans avoir besoin d'en faire vne estude particuliere.

Voila à peu près les veuës que l'on a eues dans cette Logique. Peut-estre qu'avec tout cela il y aura fort peu de personnes qui en profitent ou qui s'aperçoivent du fruit qu'ils en tireront: parce qu'on ne s'applique guiere d'ordinaire à mettre en vsage des preceptes par des reflexions expresses; mais on espere neanmoins que ceux qui l'auront leuë avec quelque soin en pourront prendre vne teinture qui les rendra plus exacts & plus solides dans leurs iugemens, sans mesme qu'ils y pensent, comme il y a de certains remedes qui guerissent des-maux en augmentant la vigueur & en fortifiant les parties. Quoy qu'il en soit, au moins n'incommodera-t'elle pas long-temps personne, ceux qui sont vn peu avancez la pouvant lire & apprendre en sept ou huit iours; & il est difficile que contenant vne si grande diversité de choses chacun n'y trouve dequoy se payer de la peine de sa lecture.



LA LOGIQUE:

OV

L'ART DE PENSER.



A Logique est l'art de bien conduire la raison dans la connoissance des choses, tant pour s'en instruire soi-même, que pour en instruire les autres.

Cet art consiste dans les reflexions que les hommes ont faites sur les quatre principales operations de leur esprit, *concevoir, iuger, raisonner, & ordonner.*

On appelle *concevoir* la simple veüe que nous avons des choses qui se presentent à nostre esprit, comme lors que nous nous representons vn soleil, vne terre, vn arbre, vn rond, vn quarré: la pensèe, l'estre, & la forme par laquelle nous nous representons ces choses s'appelle *idée.*

On appelle *iuger* l'action de nostre esprit,

par laquelle joignât enséble diverses idées, il affirme de l'une qu'elle est l'autre, on nie de l'une qu'elle soit l'autre; comme lors qu'ayant l'idée de la terre, & l'idée de rond, j'affirme de la terre qu'elle est ronde, ou je nie qu'elle soit ronde.

On appelle *raisonner* l'action de nostre esprit, par laquelle il forme vn iugement de plusieurs autres; comme lors qu'ayant iugé que la veritable vertu doit estre rapportée à Dieu, & que la vertu des Payens ne luy estoit pas rapportée, il en conclud que la vertu des Payens n'estoit pas vne veritable vertu.

On appelle icy *ordonner* l'action de l'esprit, par laquelle ayant sur vn mesme sujet, comme sur le corps humain, diverses idées, divers iugemens, & divers raisonnemens, il les dispoie en la maniere la plus propre pour faire connoître ce sujet. C'est ce qu'on appelle encore *methode*.

Tout cela se fait naturellement, & quelquefois mieux par ceux qui n'ont appris aucune regle de Logique, que par ceux qui les ont apprises.

Ainsi cét art ne consiste pas à trouver le moyen de faire ces operations, puisque la Nature seule nous le fournit en nous donnant la raison: mais à faire des reflexions

sur ce que la nature nous fait faire, qui nous servent à trois choses.

La premiere est, d'estre assurez que nous y fons bien de nostre raison, parceque la consideration de la regle nous y fait faire vne nouvelle attention.

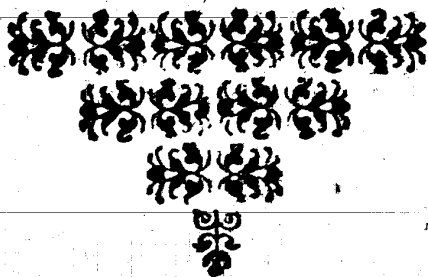
La seconde est, de decouvrir & d'expliquer plus facilement l'erreur ou le defaut qui se peut rencôtrer dans les operations de nôtre esprit. Car il arrive souvent que l'on decouvre par la seule lumiere naturelle qu'un raisonnement est faux, & qu'on ne decouvre pas neanmoins la raisõ pourquoy il est faux; comme ceux qui ne sçavent pas la peinture peuvent estre choquez du defaut d'un tableau, sans pouvoir neanmoins expliquer quel est ce defaut qui les choque.

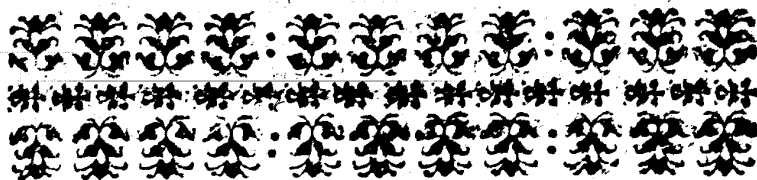
La troisieme est, de nous faire mieux connoître la nature de nostre esprit par les reflexions que nous faisons sur les actions. Ce qui est plus excellent en soy, quand on n'y regarderoit que la seule speculation, que la connoissance de toutes les choses corporelles, qui sont infiniment au dessous des ipirituelles.

Que si les reflexions que nous faisons sur nos pensées n'avoient iamais regardé que nous-mesmes, il auroit suffi de les considerer en elles-mesmes, sans les reuestir d'au-

cunes paroles, ny d'aucuns autres signes: mais parce que nous ne pouvons faire entendre nos pensées les vns aux autres, qu'en les accompagnant de signes extérieurs: & que même cette accoutumance est si forte, que quand nous pensons seuls, les choses ne se présentent à nostre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revestir en parlant aux autres, il est nécessaire dans la Logique de considérer les idées jointes aux mots, & les mots jointes aux idées.

De tout ce que nous venons de dire il s'ensuit, que la Logique peut estre divisée en quatre parties selon les diverses réflexions que l'on fait sur ces quatre opérations de l'esprit.





PREMIERE PARTIE.

*Contenant les reflexions sur les idées,
ou sur la premiere action de l'esprit,
qui s'appelle concevoir.*

COMME nous ne pouvons avoir aucune connoissance de ce qui est hors de nous que par l'entremise des idées qui sont en nous, il n'y a rien de plus important dans la Logique & dans toutes les autres sciences que de bien connoître nos idées.

Pour les bien comprendre nous les considerons en cinq manieres.

La 1. Selon leur nature & leur origine.

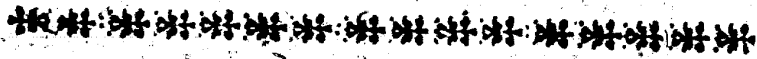
La 2. Selon la principale difference des objets qu'elles representent.

La 3. Selon leur simplicité ou composition; où nous traiterons des abstractions & precisions d'esprit.

La 4. Selon leur étendue ou restriction.

32 **LOGIQUE,**
c'est à dire leur vniversalité, particularité,
singularité.

La 5. Selon leur clarté & obscurité, ou
distinction & confusion.



CHAPITRE I.

Des idées selon leur nature & leur origine.

LE mot d'idée est du nombre de ceux qui
sont si clairs, qu'on ne les peut expli-
quer par d'autres; parce qu'il n'y en a point
de plus clairs & de plus simples.

Mais tout ce qu'on peut faire pour em-
pescher qu'on ne s'y trompe, est de marquer
la fausse intelligence qu'on pourroit donner
à ce mot, en le restreignant à cette seule fa-
çon de concevoir les choses, qui se fait par
l'application de nostre esprit aux images qui
sont peintes dans nostre cerveau, & qui s'ap-
pelle imagination.

Car comme S. Augustin remarque sou-
uent, l'homme depuis le peché s'est telle-
ment accoustumé à ne considérer que les
choses corporelles, dont les images entrent
par les sens dans nostre cerveau, que la plus-
part croient ne pouuoir concevoir vne cho-
se, quand ils ne se la peuvent imaginer, c'est

à dire se la représenter sous vne image corporelle; comme s'il n'y avoit en nous que cette seule maniere de penser & de concevoir.

Au lieu qu'on ne peut faire reflexion sur ce qui se passe dans nostre esprit, qu'on ne reconnoisse que nous concevons vn tres-grand nombre de choses sans aueune de ces images, & qu'on ne s'apperçoive de la difference qu'il y a entre l'imagination & la pure intellection. Car lors, par exemple, que je m'imagine vn triangle, je ne le conçois pas seulement comme vne figure terminée par trois lignes droites, mais outre cela je considere ces trois lignes comme presentes par la force & l'application interieure de mon esprit, &c'est proprement ce qui s'appelle imaginer. Que si je veux penser à vne figure de mille angles, je conçois bien à la verité que c'est vne figure composée de mille costez aussi facilement que je conçois qu'un triangle est vne figure composée de trois costez seulement; mais je ne puis m'imaginer les mille costez de cette figure, ny pour ainsi dire les regarder comme presens avec les yeux de mon esprit.

Il est vray neanmoins que la coûtume que nous avons de nous servir de nostre imagination lorsque nous pensons aux choses cor-

poirelles, fait souvent qu'en concevant vne figure de mille angles, on se represente confusément quelque figure; mais il est evident que cette figure qu'on se represente alors par l'imaginatiō, n'est point vne figure de mille angles; puisqu'elle ne differe nullement de ce que je me representerois si je pensois à vne figure de dix mille angles, & qu'elle ne fert en aucune façon à découvrir les proprietéz qui font la difference d'une figure de mille angles d'avec tout autre polygone.

Je ne puis donc proprement m'imaginer vne figure de mille angles; puisque l'image que j'en voudrois peindre dans mon imagination, me representeroit toute autre figure d'un grand nombre d'angles aussi-tost que celle de mille angles; & neanmoins je la puis concevoir tres-clairement & tres-distinctement; puisque j'en puis demontrer toutes les proprietéz; comme que tous ses angles ensemble sont égaux à 1996. angles droits: & par consequent c'est autre chose de s'imaginer, & autre chose de concevoir.

Cela est encore plus clair par la consideration de plusieurs choses que nous concevons tres-clairement, quoy qu'elles ne soient en aucune sorte du nombre de celles que l'on se peut imaginer. Car que concevons-nous plus clairement que nostre pen-

sée lors que nous pensons ? Et cependant il est impossible de s'imaginer vne pensée ny d'en peindre aucune image dans nostre cerveau. Le *ouy* & le *non* n'y en peuvent aussi avoir aucune, celui qui iuge que la terre est ronde, & celui qui iuge qu'elle n'est pas ronde ayant tous deux les mesmes choses peintes dans le cerveau, sçavoir la terre, & la rondeur, mais l'un y ajoutant l'affirmation qui est vne action de son esprit, laquelle il conçoit sans aucune image corporelle, & l'autre vne action contraire qui est la negation, laquelle peut encore avoir moins d'image.

Lors donc que nous parlons des idées, nous n'appellons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie, mais tout ce qui est dans nostre esprit, lors que nous pouvons dire avec verité que nous concevons vne chose, de quelque maniere que nous la concevions.

D'où il s'enfuit que nous ne pouvons rien exprimer par nos paroles lors que nous entendons ce que nous disons, que de cela mesme il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose qui est signifiée par nos paroles, quoy que cette idée soit quelquefois plus claire & plus distincte, & quelquefois plus obscure & plus confuse, comme nous

expliquerons plus bas. Car il y auroit de la contradiction entre dire que je sçay ce que je dis en prononçant vn mot, & que neanmoins je ne conçois rien en le prononçant que le son mesme du mot.

Et c'est ce qui fait voir la fausseté de deux opinions tres-dangereuses qui ont esté avancées par des Philosophes de ce temps.

La premiere est, que nous n'avons aucune idée de Dieu. Car si nous n'en avions aucune idée, en prononçant le nom de Dieu nous n'en concevrions que ces quatre lettres, D, i, e, u, & vn François n'auroit rien d'avantage dans l'esprit en entendant le nom de Dieu; que si entrant dans vne Synagogue, & estant entierement ignorant de la langue Hebraïque, il entendoit prononcer en Hebreu Adonai, ou Eloha.

Et quand les hommes ont pris le nom de Dieu comme Caligula, & Domitien, ils n'auroient commis aucune impieté, puisqu'il n'y a rien dans ces lettres ou ces deux syllabes *Deus* qui ne puisse estre attribué à vn homme si on n'y attacheoit aucune idée. D'où vient qu'on n'accuse point vn Hollandois d'estre impie pour s'appeller *Ludonius Dieu*. En quoy donc consistoit l'impieté de ces Princes, sinon en ce que laissant à ce mot *Deus* vne partie au moins de son idée,

comme est celle d'une nature excellente & adorable, ils s'approprioient ce nom avec cette idée ?

Mais si nous n'avions point d'idée de Dieu, surquoy pourrions-nous fonder tout ce que nous disons de Dieu ? comme qu'il n'y en a qu'un : qu'il est tout-puissant, tout bon, tout sage, éternel; puisqu'il n'y a rien de tout cela enfermé dans ce son *Dieu*, mais seulement dans l'idée que nous avons de Dieu, & que nous avons jointe à ce son.

Et ce n'est aussi que par là que nous refusons le nom de Dieu à toutes les fausses divinités, non parce que ce mot ne leur puisse estre attribué s'il étoit pris matériellement, puisqu'il leur a esté attribué par les Payens; mais parce que l'idée qui est en nous du souverain estre, & que l'usage a liée à ce mot de *Dieu*, ne convient qu'au seul vray Dieu.

La seconde de ces fausses opinions est ce qu'un Anglois a dit, *que le raisonnement n'est peut estre autre chose qu'un assemblage & enchaînement de noms parce mot est. D'où il s'en suivroit que par la raison nous ne concluons rien de tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations; c'est à dire que nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses selon les conventions que nous avons faites à nostre fantaisie touchant*

leurs significations.

A quoy cét Auteur ajoute : *Si cela est, comme il peut estre, le raisonnement dépendra des mots, les mots de l'imagination, & l'imagination dépendra peut-estre, comme je le croy, du mouvement des organes corporels : & ainsi nostre ame (mens) ne sera autre chose qu'un mouvement dans quelques parties du corps organique.*

Il faut croire que ces paroles ne contiennent qu'une objection éloignée du sentiment de celuy qui la propose : mais comme estant prises assertivement elles iroient à ruiner l'immortalité de l'ame, il est important d'en faire voir la fausseté ; ce qui ne sera pas difficile. Car les conventions dont parle ce Philosophe, ne peuvent avoir esté que l'accord que les hommes ont fait de prendre de certains sons pour estre signes des idées que nous avons dans l'esprit. De sorte que si outre les noms nous n'avions en nous-mêmes les idées des choses, cette convention auroit esté impossible, comme il est impossible par aucune convention de faire entendre à vn aveugle ce que veut dire le mot de rouge, de vert, de bleu ; parce que n'ayant point ces idées, il ne les peut joindre à aucun son.

De plus les diverses Nations ayant donné divers noms aux choses, & mesme aux plus claires & aux plus simples, comme à celles

qui sont les objets de la Geometrie, ils n'auroient pas les mesmes raisonnemens touchant les mesmes veritez, si le raisonnement n'estoit qu'un assemblage de noms par le mot *est*.

Et comme il paroist par ces divers mots que les Arabes, par exemple, ne sont point convenus avec les François pour donner les mêmes significations aux sons, ils ne pourroient aussi convenir dans leurs iugemens & leurs raisonnemens, si leurs raisonnemens dépendoient de cette convention.

Enfin il y a vne grande equivoque dans ce mot d'*arbitraire*, quand on dit que la signification des mots est arbitraire. Car il est vray que c'est vne chose purement arbitraire que de joindre vne telle idée à vn tel son plutôt qu'à vn autre; mais les idées ne sont point des choses arbitraires, & qui dependent de nostre fantaisie, au moins celles qui sont claires & distinctes. Et pour le montrer evidément, c'est qu'il seroit ridicule de s'imaginer que des effets tres-reels pussent dépendre des choses purement arbitraires. Or quand vn homme a conclu par son raisonnement, que l'axe de fer qui passe par les deux meules du moulin pourroit tourner sans faire tourner celle de dessous, si estant rond il passoit par vn trou rond; mais qu'il

ne pourroit tourner sans faire tourner celle de dessus, si estant quarré il estoit emboité dans vn trou quarré de cette meule de dessus, l'effet qu'il a pretendu s'ensuit infailiblement. Et par consequent son raisonnement n'a point esté seulement vn assemblage de noms selon vne convention qui auroit entieremēt dépendu de la fantaisie des hommes; mais vn iugement solide & effectif de la nature des choses par la consideration des idées qu'il en a dans l'esprit, lesquelles il a plû aux hommes de marquer par de certains noms.

Nous voyons donc assez ce que nous entendons par le mot d'idée, il ne reste plus qu'à dire vn mot de leur origine.

Toute la question est de sçavoir si toutes nos idées viennent de nos sens, & si on doit passer pour vraye cette maxime commune : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

C'est le sentiment d'un philosophe qui est estimé dans le monde, & qui commence la Logique par cette proposition : *Omnis idearum ducit à sensibus.* Toute idée tire son origine des sens. Il avoüe néanmoins que toutes nos idées n'ont pas esté dās nos sens telles qu'elles sont dans nostre esprit; mais il pretend qu'elles ont au moins esté formées de celles

qui ont passé par nos sens, ou par composition, comme lors que des images séparées de l'or, & d'une montagne, on s'en fait une montagne d'or; ou par ampliation & diminution, comme lors que de l'image d'un homme d'une grandeur ordinaire on s'en forme un géant ou un pygmée; ou par accommodation & proportion, comme lorsque l'on transfère l'idée d'une maison qu'on a vue, pour se former l'image d'une maison qu'on n'a pas vue. Et ainsi, dit-il, nous concevons Dieu qui ne peut tomber sous le sens, sous l'image d'un vénérable vieillard.

Quoy que cette pensée luy soit commune avec plusieurs des philosophes de l'Ecole, je ne craindray point de dire qu'elle est tres-absurde, & aussi contraire à la religion qu'à la véritable philosophie. Car pour ne rien dire que de plus clair que le jour, il n'y a rien que nous concevions plus distinctement que nostre pensée mesme, ny de proposition qui nous puisse estre plus claire que celle-là: *Je pense; Dont je suis*. Or nous ne pourrions avoir aucune certitude de cette proposition, si nous ne concevions distinctement ce que c'est qu'*estre*, & ce que c'est que *penser*. & il ne nous faut point demander que nous expliquions ces termes, parce qu'ils sont du nombre de ceux qui sont si bien entendus

par tout le monde, qu'on les obscurceroit en les voulant expliquer. Si donc on ne peut nier que nous n'ayons en nous les idées de l'estre & de la pensée, je demande par quels sens elles sont entrées ? Sont-elles lumineuses ou colorées, pour estre entrées par la veüe ? d'un son grave ou aigu, pour estre entrées par l'ouye ? d'une bonne ou mauvaise odeur pour estre entrées par l'odorat ? de bon ou mauvais goût, pour entrer par le goût ? froides ou chaudes, dures ou molles, pour estre entrées par l'attouchement ? Que si l'on dit qu'elles ont esté formées d'autres images sensibles, qu'on nous dise qui elles sont, & comment celles-cy en ont pû estre formées, ou par composition, ou par ampliation, ou par diminution, ou par proportion. Que si on ne peut rien répondre à tout cela que de ridicule, il faut avouer que les idées de l'estre & de la pensée ne tirent en aucune sorte leur origine des sens, mais que nostre ame a la faculté de les former de soy-mesme, quoy qu'il arrive souvent qu'elle est excitée à le faire par quelque chose qui frappe les sens; comme vn peintre peut estre porté à faire vn tableau par l'argent qu'on luy promet, sans qu'on puisse dire pour cela que le tableau a tiré son origine de l'argent.

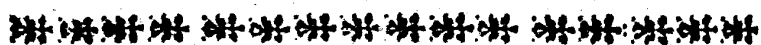
Mais ce qu'ajoutent ces mesmes auteurs,

que l'idée que nous avons de Dieu tire son origine des sens, parce que nous le concevons sous l'idée d'un vieillard venerable, est vne pensée qui n'est digne que des Anthropomorphites; ou qui confond les veritables idées que nous avons des choses spirituelles, avec les fausses imaginations que nous nous en formons par vne mauvaise accoutumance de se vouloir tout imaginer, au lieu qu'il est aussi absurde de se vouloir imaginer ce qui n'est point corporel, que de vouloir oïr des couleurs, & voir des sons.

Pour refuter cette pensée il ne faut que considerer que si nous n'avions point d'autre idée de Dieu que celle d'un vieillard venerable, tous les jugemens que nous ferions de Dieu seroient faux, lors qu'ils seroient contraires à cette idée. Car nous n'avons point d'autre regle de la verité de nos jugemens, que lors qu'ils sont conformes aux idées que nous avons des choses. Et ainsi il seroit faux de dire que Dieu n'a point de parties, qu'il n'est point corporel, qu'il est partout, qu'il est invisible; puisque tout cela n'est point conforme à l'idée d'un venerable vieillard. Que si Dieu s'est quelquefois representé sous cette forme, cela ne fait pas que ce soit là l'idée que nous en devons avoir; puisqu'il faudroit aussi que nous n'euf-

sions point d'autre idée du Saint Esprit que celle d'un pigeon, parce qu'il s'est représenté sous la forme d'un pigeon; ou que nous conceussions Dieu comme un son, parce que le son du nom de Dieu nous sert à nous en réveiller l'idée.

Il est donc faux que toutes nos idées viennent de nos sens; mais on peut dire au contraire que nulle idée qui est dans notre esprit ne tire son origine des sens, sinon par occasion, en ce que les mouvemens qui se font dans notre cerveau, qui est tout ce que peuvent faire nos sens, donnent occasion à l'ame de se former diverses idées qu'elle ne se formeroit pas sans cela, quoy que presque toujours ces idées n'ayent rien de semblable à ce qui se fait dans les sens & dans le cerveau, & qu'il y ait de plus un tres-grand nombre d'idées, qui ne tenant rien du tout d'aucune image corporelle, ne peuvent sans une absurdité visible estre rapportées à nos sens.



CHAPITRE II.

Des idées considérées selon leurs objets.

TOUT ce que nous concevons est représenté à notre esprit ou comme chose,

ou comme maniere de chose, ou comme chose modifiée.

J'appelle chose ce que l'on conçoit comme subsistant par soy-mesme, & comme le sujet de tout ce que l'on y conçoit. C'est ce qu'on appelle autrement substance.

J'appelle maniere de chose, ou mode, ou attribut, ou qualité, ce qui estant cōceeu dans la chose, & comme ne pouvant subsister sans elle, la determine à estre d'une certaine façon, & la fait nommer telle.

J'appelle chose modifiée, lors qu'on considère la substance comme déterminée par une certaine maniere, ou mode.

C'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

Quand je considère un corps, l'idée que j'en ay me représente une chose ou une substance, parceque je le considère comme une chose qui subsiste par soy-mesme, & qui n'a point besoin d'aucun sujet pour exister.

Mais quand je considère que ce corps est rond, l'idée que j'ay de la rondeur ne me représente qu'une maniere d'estre, ou un mode que je conçois ne pouvoir subsister naturellement sans le corps dont il est rondeur.

Et enfin quand joignant le mode avec la chose je considère un corps rond, cette idée me représente une chose modifiée.

Les noms qui servent à exprimer les choses s'appellent substantifs ou absolus, comme terre, soleil, esprit, Dieu.

Ceux aussi qui signifient premierement & directement les modes, parce qu'en cela ils ont quelque rapport avec les substances, sont aussi appelez substantifs & absolus, comme dureté, chaleur, justice, prudence.

Les noms qui signifient les choses comme modifiées, marquant premierement & directement la chose quoyque plus confusément; & indirectement le mode quoyque plus distinctement, sont appelez adjectifs, ou connotatifs, comme rond, dur, iuste, prudent.

Mais il faut remarquer que nostre esprit estant accoutumé de connoître la plupart des choses comme modifiées, parce qu'il ne les connoist presque que par les accidens ou qualitez qui nous frappent les sens, il divise souvent la substance mesme dans son essence en deux idées, dont il regarde l'une comme sujet, & l'autre comme mode. Ainsi quoy que tout ce qui est en Dieu soit Dieu mesme, on ne laisse pas de le concevoir comme un estre infini, & de regarder l'infinité comme un attribut de Dieu, & l'estre comme sujet de cét attribut. Ainsi l'on considere souvent l'homme comme le sujet de l'humanité, ha-

bens humanitatem, & par consequent eomme vne chose modifiée.

Et alors l'on prend pour mode l'attribut essentiel qui est la chose mesme, parce qu'on le conçoit comme dans vn sujet. C'est proprement ce qu'on appelle abstrait des substances, cōme humanité, corporeité, raison.

Il est néanmoins tres-important de sçavoir ce qui est véritablement mode, & ce qui ne l'est qu'en apparence; parce qu'une des principales causes de nos erreurs, est de confondre les modes avec les substances, & les substances avec les modes. Il est donc de la nature du véritable mode, qu'on puisse concevoir sans luy clairement & distinctement la substance dont il est mode, & que néanmoins on ne puisse pas reciproquement concevoir clairement ce mode, sans concevoir en mesme temps le rapport qu'il a à la substance dont il est mode, & sans laquelle il ne peut naturellement exister.

Ce n'est pas qu'on ne puisse concevoir le mode sans faire vne attention distincte & expresse à son sujet; mais ce qui montre que la notion du rapport à la substance est enfermée au moins confusément dans celle du mode, c'est qu'on ne sçauroit nier ce rapport du mode qu'on ne détruise l'idée qu'on en avoit; au lieu que quand on conçoit deux

choses & deux substances, l'on peut nier l'une de l'autre sans détruire les idées qu'on avoit de chacune.

Par exemple, je puis bien concevoir la prudence sans faire attention distincte à un homme qui soit prudent; mais je ne puis concevoir la prudence, en niant le rapport qu'elle a à un homme ou une autre nature intelligente qui ait cette vertu.

Et au contraire lors que j'ay considéré tout ce qui convient à une substance étendue qu'on appelle corps, comme l'extension, la figure, la mobilité, la divisibilité; & que d'autre part je considère tout ce qui convient à l'esprit & à la substance qui pense, comme de penser, de douter, de se souvenir, de vouloir, de raisonner; je puis nier de la substance étendue tout ce que je conçois de la substance qui pense, sans cesser pour cela de concevoir tres-distinctement la substance étendue, & tous les autres attributs qui y sont joints; & je puis reciproquement nier de la substance qui pense tout ce que j'ay conçu de la substance étendue, sans cesser pour cela de concevoir tres-distinctement tout ce que je conçois dans la substance qui pense.

Et c'est ce qui fait voir aussi que la pensée n'est point un mode de la substance étendue, parce que l'étendue & toutes les propriétés

qui

qui la suivent, se peuvent nier de la pensée, sans qu'on cesse pour cela de bien concevoir la pensée.

CHAPITRE III.

De dix Categories d'Aristote.

ON peut rapporter à cette considération des idées selon leurs objets les dix Categories d'Aristote; puisque ce ne sont que diverses classes auxquelles ce philosophe a voulu reduire tous les objets de nos pensées, en comprenant toutes les substances sous la premiere, & tous les accidens sous les neuf autres. Les voicy.

I. LA SUBSTANCE, qui est ou spirituelle, ou corporelle, &c.

II. LA QUANTITE, qui s'appelle discrete, quand les parties n'en sont point liées, comme le nombre.

Continuë quand elles sont liées; & alors elle est ou successive, comme le temps, le mouvement:

Ou permanente, qui est ce qu'on appelle autrement l'espace, ou l'estenduë en longueur, largeur, profondeur; la longueur seule faisant les lignes, la longueur & la largeur les surfaces, & les trois ensemble les solides.

Q

III. LA QUALITE', dont Aristote fait quatre especes.

La 1. comprend *les habitudes*, c'est à dire les dispositions d'esprit ou de corps, qui s'acquierent par des actes reïterez, comme les sciences, les vertus, les vices; les adresses de peindre, d'écrire, de dancier,

La 2. *Les puissances naturelles*, telles que sont les facultez de l'ame ou du corps, l'entendement, la volonté, la memoire, les cinq sens, la puissance de marcher.

La 3. *Les qualitez sensibles*, comme la dureté, la mollesse, la pesanteur, le froid, le chaud, les couleurs, les sons, les odeurs, les divers gousts.

La 4. La forme & la figure, qui est la determination extérieure de la quantité, comme estre rond, quarré, spherique, cubique.

IV. LA RELATION, ou le rapport d'une chose à vne autre, comme de pere, de fils, de maistre; de valet, de roy, de sujet; de la puissance à son objet, de la veuë à ce qui est visible; & tout ce qui marque comparaison, comme semblable, égal, plus grand, plus petit.

V. L'AGIR, ou en soi-même, comme marcher, dancier, connoître, aimer; ou hors de soy; comme battre, couper, rompre, éclairer, échauffer.

VI. PATIR, estre battu, estre rompu, estre éclairé, estre échauffé.

VII. OV, c'est à dire ce qu'on répond aux questions qui regardent le lieu, comme, estre à Rome, à Paris, dans son cabinet, dans son lit, dans sa chaire.

VIII. QUAND, c'est à dire ce qu'on répond aux questions qui regardent le temps, comme, quand a-t'il vécu? il y a cent ans: quand cela s'est-il fait? hier.

IX. LA SITUATION, estre assis, debout, couché, devant, derriere, à droit, à gauche.

X. AVOIR, c'est à dire avoir quelque chose autour de soy pour servir de vêtement, ou d'ornement, ou d'armement, comme estre habillé, estre couronné, estre chaussé, estre armé.

Voila les X. Catégories d'Aristote, dont on fait tant de mysteres dans les écoles, & qu'on est tant de temps à apprendre, quoy qu'à dire le vray ce soit une chose de soy tres-peu utile, & qui non seulement ne sert gueres à former le iugement, qui est le but de la vraye Logique, mais qui souvent y nuit beaucoup, pour deux raisons qu'il est important de remarquer.

La premiere est, qu'on regarde ces Catégories comme vne chose établie sur la raison & sur la verité, au lieu que c'est vne

chose toute arbitraire, & qui n'a de fondement que l'imagination d'un homme qui n'a eü aucune autorité de prescrire de loy aux autres, qui ont autant de droit que luy d'arranger d'une autre sorte les objets de leurs pensées, chacun selon sa maniere de philosopher. Et en effet il y en a qui ont compris en ce distique tout ce que l'on considere selon vne nouvelle philosophie en toutes les choses du monde :

*Mens, mensura, quies, motus, positura, figura,
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum :*

C'est à dire que ces gens-là se persuadent que l'on peut rendre raison de toute la Nature en n'y considerant que ces sept choses, ou modes. 1. *Mens*, l'esprit ou la substance qui pense. 2. *Materia*, le corps ou la substance étendue. 3. *Mensura*, la grandeur ou la petitesse de chaque partie de la matiere. 4. *Positura*, leur situation à l'égard les vnes des autres. 5. *Figura*, leur figure. 6. *Motus*, leur mouvement. 7. *Quies*, leur repos ou moindre mouvement.

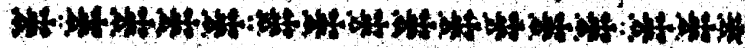
La seconde raison qui rend l'étude des Categories dangereuse, est qu'elle accoutume les hommes à se payer de mots, & à s'imaginer qu'ils sçavent toutes choses, lors qu'ils n'en connoissent que des noms arbi-

rairos, qui n'en forment dans l'esprit aucune idée claire & distincte, comme on le fera voir en vn autre endroit.

On pourroit encore parler icy des attributs des Lullistes, *bonté, puissance, grandeur, &c.* mais en verité c'est vne chose si ridicule, que l'imagination qu'ils ont qu'apliquant ces mots metaphysiques à tout ce qu'on leur propose, ils pourront rendre raison de tout, qu'elle ne merite pas seulement d'estre refutée.

Vn Auteur de ce temps a dit avec grande raisõ, que les regles de la Logique d'Aristote seruoient seulement à prouuer à vn autre ce que l'on sçauoit déjà; mais que l'art de Lulle ne seruoit qu'à faire discourir sans iugement de ce qu'on ne sçauoit pas. L'ignorance vaut beaucoup mieux que cette faulle science, qui fait que l'on s'imagine sçauoir ce qu'on ne sçait point. Car comme S. Augustin a tres-iudicieusement remarqué dans le livre de l'vtilité de la creance, cette disposition d'esprit est tres-blâmable pour deux raisons: L'vne que celuy qui s'est faullement persuadé de connoître la verité, se rend par là incapable de s'en faire instruire: L'autre que cette presumption & cette temerité est vne marque d'vn esprit qui n'est pas bien fait: *Opinari* (c'est le nom qui signifie dans la pu-

reté de la langue Latine la disposition d'un esprit qui croit sçavoir ce qu'il ne sçait pas) *duas ob res turpissimum est : quod dicere non potest qui sibi iam se scire persuasit : & per se ipsa temeritas non bene effecti animi signum est.*



CHAPITRE IV.

Des idées considérées selon leur composition ou simplicité.

Où il est parlé de la manière de connoître par abstraction ou précision.

CE que nous avons dit en passant dans le chapitre 2. precedent, que nous pouvions considérer un mode sans faire vne attention distincte à la substance dont il est mode, nous donne occasion d'expliquer ce qu'on appelle *abstraction d'esprit.*

Notre esprit estant fini & borné ne peut comprendre parfaitement les choses un peu composées, qu'en les considérant par parties, & comme par les diverses faces qu'elles peuvent recevoir. C'est ce qu'on peut appeler généralement connoître par abstraction.

Mais comme les choses sont différem

ment composées, & qu'il y en a qui le sont de parties réellement distinctes, qu'on appelle parties integrantes, comme le corps humain, les diverses parties d'un nombre; il est bien facile alors de concevoir que notre esprit peut s'appliquer à considérer vne partie sans considérer l'autre, parce que ces parties sont réellement distinctes, & ce n'est pas mesme ce qu'on appelle *abstraction*.

Or il est si utile dans ces choses-là mêmes de considérer plutôt les parties séparément que le tout, que sans cela on ne peut avoir presque aucune connoissance distincte. Car par exemple le moyen de pouvoir connoître le corps humain, qu'en le divisant en toutes ses parties similaires & dissimilaires, & leur donnant à toutes differens noms? Toute l'Arithmetique est aussi fondée sur cela. Car on n'a pas besoin d'art pour compter les petits nombres, parce que l'esprit les peut comprendre tous entiers; & ainsi tout l'art consiste à compter par parties ce qu'on ne pourroit compter par le tout, comme il seroit impossible; quelque étendue d'esprit qu'on eust, de multiplier deux nombres de 8. ou 9. caractères chacun, en les prenant tous entiers.

La 2. connoissance par parties, est quand on considère vn mode sans faire attention à

la substance, ou deux modes qui sont joints ensemble dans vne meſme ſubſtance; en les regardant chacun à part. C'eſt ce qu'ont fait les Geometres, qui ont pris pour objet de leur ſcience le corps étendu en longueur, largeur, & profondeur. Car pour le mieux cōnoître ils ſe ſont premieremēt appliquez à le conſiderer ſelon vne ſeule dimension, qui eſt la longueur; & alors ils luy ont donné le nom de ligne. Ils l'ont conſideré enſuite ſelon deux dimensions, la longueur, & la largeur, & ils l'ont appellé ſurface. Et puis conſiderant toutes les trois dimensions enſemble, longueur, largeur, & profondeur, ils l'ont appellé ſolide, ou corps.

On voit par là combien eſt ridicule l'argument de quelques Sceptiques, qui veulent faire douter de la certitude de la Geometrie, parce qu'elle ſuppoſe des lignes & des ſurfaces qui ne ſont point dans la nature. Car les Geometres ne ſuppoſent point qu'il y ait des lignes ſans largeur, ou des ſurfaces ſans profondeur; mais ils ſuppoſent ſeulement qu'on peut cōſiderer la longueur ſans faire attention à la largeur; ce qui eſt indubitable, comme lors qu'on meſure la diſtance d'une ville à vne autre, on ne meſure que la longueur des chemins ſans ſe mettre en peine de leur largeur.

Or plus on peut separer les choses en divers modes, & plus l'esprit devient capable de les bien connoître. Et ainsi nous voyons que tant qu'on n'a point distingué dans le mouvement la determination vers quelque endroit, du mouvement mesme, & mesme diverses parties dans vne mesme determination, on n'a pû rendre de raison claire de la reflexion, & refraction. Ce qu'on a fait aisément par cette distinction, comme on peut voir dans le chapitre 2. de la Dioptrique de M^r Descartes.

La troisiéme maniere de concevoir les choses par abstraction, est quand vne mesme chose ayant divers attributs on pense à l'un sans penser à l'autre, quoy qu'il n'y ait entr'eux qu'une distinction de raison. Et voycy comme cela se fait. Si ie fais par exemple reflexion que je pense; & que par consequent ie suis moy qui pense, dans l'idée que j'ay de moy qui pense, je puis m'appliquer à la consideration d'une chose qui pense, sans faire attention que c'est moy, quoy qu'en moy, moy & celui qui pense ne soit que la mesme chose. Et ainsi l'idée que je concevray d'une personne qui pense, pourra représenter non seulement moy, mais toutes les autres personnes qui pensent. De mesme ayant figuré sur vn papier vn triangle equi-

latere, si ie m'attache à le considerer au lieu où il est avec tous les accidens qui le determinent, je n'auray l'idée que d'un seul triangle. Mais si je détourne mon esprit de la consideration de toutes ces circonstances particulieres, & que je ne l'applique qu'à penser que c'est vne figure bornée par trois lignes égales, l'idée que ie m'en formeray me representera d'une part plus nettement cette égalité des lignes, & de l'autre sera capable de me representer tous les triangles equilateres. Que si je passe plus avant, & que ne m'arrestant plus à cette égalité des lignes, je considere seulement que c'est vne figure terminée par trois lignes droites, je me forme vne idée qui peut representer toutes sortes de triangle. Si ensuite ne m'arrestant point au nombre des lignes, je considere seulement que c'est vne surface platte, bornée par des lignes droites, l'idée que ie me formeray pourra representer toutes les figures rectilignes; & ainsi je puis monter de degré en degré jusqu'à l'extension. Or dans ces abstractions on voit toujours que le degré inferieur comprend le superieur avec quelque determination particuliere, comme *moij* comprend ce qui pense, & le triangle equilaterre comprend le triangle, & le triangle la figure rectiligne; mais que le de-

gré supérieur estant moins déterminé peut représenter plus de choses.

Enfin il est visible que par ces sortes d'abstractions les idées de singulieres deviennēt communes, & de communes plus communes; & ainsi cela nous donnera lieu de passer à ce que nous avons à dire des idées considérées selon leur vniversalité ou particularité.



C H A P I T R E V.

Des idées considérées selon leur generalité, particularité, & singularité.

Q Voy que toutes les choses qui existent soient singulieres, neanmoins par le moyen des abstractions que nous venons d'expliquer, nous ne laissons pas d'avoir tous plusieurs sortes d'idées dont les vnes ne nous représentent qu'une seule chose, comme l'idée que chacun a de soy-mesme; & les autres en peuvent représenter également plusieurs, comme lors que quelqu'un conçoit un triangle sans y considérer autre chose sinon que c'est vne figure à trois lignes & à trois angles, l'idée qu'il en a formée luy peut servir à concevoir tous les autres triangles.

Les idées qui ne représentent qu'une seule chose s'appellent singulieres ou individuelles, & ce qu'elles représentent, *des individus*; & celles qui en représentent plusieurs s'appellent univeselles, communes, generales.

Les noms qui servent à marquer les premières, s'appellent propres, *Socrate, Rome, Bucephale*. Et ceux qui servent à marquer les dernières, communs & appellatifs, comme *homme, ville, cheval*. Et tant les idées univeselles, que les noms communs, se peuvent appeller termes generaux.

Mais il faut remarquer que les mots sont generaux en deux manieres: l'une qu'on appelle *univoque*, qui est lors qu'ils sont liez avec des idées generales; de sorte que le mesme mot convient à plusieurs & selon le son & selon une mesme idée qui y est jointe: tels sont les mots dont on vient de parler d'homme, de ville, de cheval.

L'autre, qu'on appelle *equivoque*, qui est lors qu'un mesme son a esté lié par les hommes à des idées differentes, de sorte que le mesme son convient à plusieurs, non selon une mesme idée, mais selon les idées differentes auxquelles il se trouve joint dans l'usage: ainsi le mot de *canon* signifie une machine de guerre, & un decret de Concile, &

vne sorte d'ajustement ; mais il ne les signifie que selon des idées toutes différentes.

Neanmoins cette vniuersalité équivoque est de deux sortes. Car les différentes idées jointes à vn mesme son, ou n'ont aucun rapport naturel entre elles, comme dans le mot de *canon* ; ou en ont quelqu'vn, comme lors qu'vn mot estant principalement joint à vne idée, on ne le joint à vne autre idée, que parce qu'elle a vn rapport de cause, ou d'effet, ou de signe, ou de ressemblance à la premiere ; & alors ces sortes de mots équivoques s'appellent *analogues* ; comme quand le mot de *sain* s'attribuë à l'animal, & à l'air, & aux viandes. Car l'idée jointe à ce mot est principalement la santé qui ne convient qu'à l'animal, mais on y joint vne autre idée approchante de celle-là, qui est d'estre cause de la santé, qui fait qu'on dit qu'vn air est sain, qu'vne viande est saine, parce qu'ils seruent à conserver la santé.

Mais quand nous parlons icy des mots generaux, nous entendons les vniuerselles qui sont joints à des idées vniuerselles & generales.

Or dans ces idées vniuerselles il y a deux choses qu'il est tres-important de bien distinguer, *la comprehension*, & *l'étendue*.

L'appelle *comprehension* de l'idée, les attri-

buts qu'elle enferme en soy, & qu'on ne luy peut oster sans la détruire, comme la comprehension de l'idée du triangle enferme extension, figure, trois lignes, trois angles, & l'égalité de ces trois angles à deux droits, &c.

J'appelle *étendue* de l'idée, les sujets à qui cette idée convient, ce qu'on appelle aussi les inférieurs d'un terme general qui à leur égard est appelé supérieur, comme l'idée du triangle en general s'étend à toutes les diverses especes de triangles.

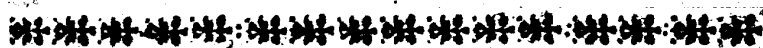
Mais quoy que l'idée generale s'étende indistinctement à tous les sujets à qui elle convient, c'est à dire à tous les inférieurs, & que le nom commun les signifie tous, il y a néanmoins cette difference entre les attributs qu'elle comprend, & les sujets auxquels elle s'étend, qu'on ne peut luy oster aucun de ses attributs sans la détruire, comme nous avons déjà dit, au lieu qu'on peut la resserer quant à son étendue, ne l'appliquant qu'à quelqu'un des sujets auxquels elle convient, sans que pour cela on la détruise.

Or cette restriction ou resserrement de l'idée generale quant à son étendue se peut faire en deux manieres.

La premiere est, par vne autre idée distincte & déterminée qu'on y joint, comme lors

qu'à l'idée generale du triangle ie joints celle d'avoir vn angle droit ; ce qui resserre cette idée à vne seule espece de triangle, qui est le triangle rectangle.

L'autre, en y ioignant seulement vne idée indistincte & indeterminée de partie, comme quand ie dis, quelque triangle : & on dit alors que le terme commun devient particulier, parce qu'il ne s'étend plus qu'à vne partie des sujets auxquels il s'étendoit auparavant, sans que néanmoins on ait déterminé quelle est cette partie à laquelle on l'a resseré.



C H A P I T R E VI.

Des cinq sortes d'idées uniuerselles, Genres, Especies, Differences, Propres, Accidens.

C E que nous auons dit dans les chapitres precedens nous donne moyen de faire entendre en peu de paroles les cinq Vniuersaux qu'on explique ordinairement dans l'Ecole.

Car lors que les idées generales nous representent leurs objets comme des choses, & qu'elles sont marquées par des termes appelez substantifs ou absolus, on les appelle *genre ou especes.*

On les appelle genre, quand elles sont tellement communes qu'elles s'étendent à d'autres idées qui sont encore univeselles, comme le quadrilatere est genre à l'égard du parallelograme & du trapeze : la substance est genre à l'égard de la substāce étendue qu'on appelle corps, & de la substance qui pense qu'on appelle esprit.

De l'Espece.

Et ces idées communes qui sont sous vne plus commune & plus generale, s'appellent especes, comme le parallelograme & le trapeze sont les especes du quadrilatere; le corps & l'esprit sont les especes de la substance.

Et ainsi la mesme idée peut estre genre estant comparée aux idées auxquelles elle s'étend, & espece estant comparée à vne autre qui est plus generale, comme corps, qui est vn genre au regard du corps animé & du corps inanimé, & vne espece au regard de la substance ; & le quadrilatere qui est vn genre au regard du parallelograme & du trapeze, est vne espece au regard de la figure.

Mais il y a vne autre notion du mot d'espece qui ne convient qu'aux idées qui ne peuvent estre genres. C'est lorsqu'une idée n'a sous soy que des individus, & des singuliers, comme le cercle n'a sous soy que des

cercles singuliers qui sont tous d'une mesme espece. C'est ce qu'on appelle espece derniere, *species infima*.

Et il y a vn genre qui n'est point espece, sçavoir le supreme de tous les genres, soit que ce genre soit l'estre, soit que ce soit la substance, ce qu'il est de peu d'importance de sçavoir, & qui regarde plus la Metaphysique que la Logique.

J'ay dit que les idées generales qui nous representent leurs objets comme des choses, sont appellées genres ou especes. Car il n'est pas necessaire que les objets de ces idées soient effectivement des choses & des substances; mais il suffit que nous les considerions comme des choses, en ce que lors mesme que ce sont des modes on ne les rapporte point à leurs substances, mais à d'autres idées de modes moins generales ou plus generales, comme la figure qui n'est qu'un mode au regard du corps figuré, est vn genre au regard des figures curvilignes & rectilignes, &c.

Et au contraire les idées qui nous representent leurs objets comme des choses modifiées, & qui sont marquez par des termes adjectifs ou connotatifs, si on les compare avec les substances que ces termes connotatifs signifient confusément, quoyque dire-

êtement, soit que dans la vérité ces termes connotatifs signifient des attributs essentiels qui ne sont en effet que la chose mesme, soit qu'ils signifient de vrais modes, on ne les appelle point alors genres ny especes, mais ou *differences*, ou *propres*, ou *accidens*.

On les appelle *differences*, quand l'objet de ces idées est vn attribut essentiel qui distingue vne espece d'une autre; comme étendu, pensant, raisonnable.

On les appelle *propres*, quand leur objet est vn attribut qui appartient en effet à l'essence de la chose, mais qui n'est pas le premier que l'on considère dans cette essence, mais seulement vne dépendance de ce premier, comme divisible, immortel, docile.

Et on les appelle *accidens communs*, quand leur objet est vn vray mode qui peut estre séparé au moins par l'esprit de la chose dont il est dit accident; sans que l'idée de cette chose soit détruite dans nostre esprit, comme rond, dur, juste, prudent. C'est ce qu'il faut expliquer plus particulièrement.

De la difference.

Lors qu'un genre a deux especes il faut necessairement que l'idée de chaque espece comprenne quelque chose qui ne soit pas compris dans l'idée du genre. Autrement si chacune ne comprenoit que ce qui est com-

pris dans le genre, ce ne seroit que le genre; & comme le genre convient à chaque espece, chaque espece conviendrait à l'autre. Ainsi le premier attribut essentiel que comprend chaque espece de plus que le genre, s'appelle sa difference, & l'idée que nous en avons est vne idée vniuerselle, parce qu'une seule & mesme idée nous peut représenter cette difference par tout où elle se trouve, c'est à dire dans tous les inferieurs de l'espece.

Exemple. Le corps & l'esprit sont les deux especes de la substance. Il faut donc qu'il y ait dans l'idée du corps quelque chose de plus que dans celle de la substance, & de mesme dans celle de l'esprit. Or la premiere chose que nous voyons de plus dans le corps, c'est l'étenduë; & la premiere chose que nous voyons de plus dans l'esprit c'est la pensée. Et ainsi la difference du corps sera l'étenduë, & la difference de l'esprit sera la pensée, c'est à dire que le corps sera vne substance étenduë, & l'esprit vne substance qui pense.

De là on peut voir 1. que la difference a deux respects, l'un au genre qu'elle divise & partage, l'autre à l'espece qu'elle constitue & qu'elle forme, faisant la principale partie de ce qui est enfermé dans l'idée de

l'espece selon sa comprehension. D'où vient que toute espece peut estre exprimée par vn seul nom, comme, esprit, corps; ou par deux mots, sçavoir par celuy du genre & par celuy de la difference joints ensemble, ce qu'on appelle definition, comme substance qui pense, substance étendue.

On peut voir en 2. lieu, que puisque la difference constituë l'espece, & la distingue des autres especes, elle doit avoir la même étendue que l'espece, & ainsi se pouvoir dire reciproquement l'un de l'autre, comme tout ce qui pense est esprit, & tout ce qui est esprit pense.

Neanmoins il arrive assez souvent que l'ignorance des hommes fait qu'ils ne voyent pas dans de certaines choses aucun attribut qui soit tel, qu'il convienne à toute vne espece, & qu'il ne convienne qu'à cette espece; & alors on joint plusieurs attributs ensemble, dont l'assemblage ne se trouvant que dans cette espece, en constituë la difference. Ainsi les Platoniciens prenant les demons pour des animaux raisonnables aussi bien que l'homme, ne trouvoient pas que la difference de raisonnable fust reciproque à l'homme: c'est pourquoy ils y en ajoûtoiet vne autre, comme mortel, qui n'est pas non plus reciproque à l'homme, puisqu'elle con-

vient aux bestes , mais toutes deux ensemble ne conviennent qu'à l'homme. C'est ce que nous faisons dans l'idée que nous nous formons de la plupart des animaux.

Enfin il faut remarquer qu'il n'est pas toujours nécessaire que les deux différences qui partagent vn genre soient toutes deux positives, mais que c'est assez qu'il y en ait vne, comme deux hommes sont distinguez l'vn de l'autre, si l'vn a vne charge que l'autre n'a pas, quoyque celui qui n'a pas de charge n'ait rien que l'autre n'ait. C'est ainsi que l'homme est distingué des bestes en general, en ce que l'homme est vn animal avec vn esprit, *animal mente praditum*, & que la beste est vn pur animal, *animal merum*. Car l'idée de la beste en general n'enferme rien de positif qui ne soit dans l'homme, mais on y joint seulement la negation de ce qui est en l'homme, sçavoir l'esprit. De sorte que toute la difference qu'il y a entre l'idée d'animal & celle de beste, est que l'idée d'animal n'enferme pas la pensée dans sa comprehension, mais ne l'exclut pas aussi, & l'enferme mesme dans son étendue, parce qu'elle convient à vn animal qui pense; au lieu que l'idée de beste l'exclut dans sa comprehension, & ainsi ne peut convenir à l'animal qui pense.

Quand nous avons trouvé la différence qui constituë vne espece, c'est à dire son principal attribut essentiel qui la distingue de toutes les autres especes, si considerant plus particulièrement sa nature nous y trouvons encore quelque attribut qui soit necessairement lié avec ce premier attribut, & qui par consequent convienne à toute cette espece & à cette seule espece, *omni & soli*, nous l'appellons propriété; & estant signifié par vn terme connotatif, nous l'attribuons à l'espece comme son propre; & parce qu'il convient aussi à tous les inferieurs de l'espece, & que la seule idée que nous en avons vne fois formée peut représenter cette propriété par tout où elle se trouve; on en a fait le quatrième des termes communs & universaux.

Exemple. Avoir vn angle droit est la différence essentielle du triangle rectangle. Et parce que c'est vne dépendence necessaire de l'angle droit, que le carré du costé qui le soutient soit égal aux quarez des deux costez qui le comprennent, l'égalité de ces quarez est considerée comme la propriété du triangle rectangle, qui convient à tous les triangles rectangles, & qui ne convient qu'à eux seuls.

Neanmoins on a quelquefois étendu plus loin ce nom de propre, & on en a fait quatre especes.

La 1. est celle que nous venons d'expliquer, *quod conuenit omni, soli, & semper*; comme c'est le propre de tout cercle, & du seul cercle, & toujours, que les lignes tirées du centre à la circonference soient égales.

La 2. *quod conuenit omni, sed non soli*, comme on dit qu'il est propre à l'étendue d'estre divisible, parce que toute étendue peut estre divisée, quoyque la durée, le nombre, & la force le puissent estre aussi.

La 3. est, *quod conuenit soli, sed non omni*, comme il ne convient qu'à l'homme d'estre medecin ou philosophe, quoyque tous les hommes ne le soient pas.

La 4. *quod conuenit omni & soli, sed non semper*; dont on rapporte pour exemple le changement de la couleur du poil en blanc, *canescere*; ce qui convient à tous les hommes & aux seuls hommes, mais seulement dans la vieillesse.

De l'accident.

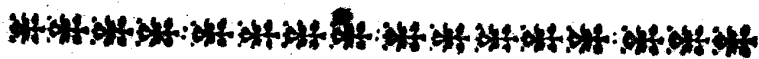
Nous avons déjà dit dans le chapitre second qu'on appelloit mode ce qui ne pouvoit exister naturellement que par la substance, & ce qui n'estoit point necessairement lié avec l'idée d'une chose, en sorte qu'on peut

bien concevoir la chose sans concevoir le mode, comme on peut bien concevoir un homme sans le concevoir prudent; mais on ne peut concevoir la prudence sans concevoir ou un homme, ou une autre nature intelligente qui soit prudente.

Or quand on joint une idée confuse & indéterminée de substance avec une idée distincte de quelque mode, cette idée est capable de représenter toutes les choses où sera ce mode, comme l'idée de prudent tous les hommes prudents, l'idée de rond tous les corps ronds; & alors cette idée exprimée par un terme connotatif, *prudent, rond*, est ce qui fait le cinquième universel qu'on appelle accident, parce qu'il n'est pas essentiel à la chose à qui on l'attribue. Car s'il l'estoit il seroit différence ou propre.

Mais il faut remarquer icy que quand on considère deux substances ensemble, on peut en considérer une comme mode de l'autre. Ainsi un homme habillé peut être considéré comme un tout composé de cet homme & de ses habits; mais être habillé au regard de cet homme, est seulement un mode ou une façon d'être sous laquelle on le considère, quoyque ses habits soient des substances. C'est pourquoy être habillé n'est qu'un cinquième universel.

En voilà plus qu'il n'en faut touchant les cinq Univerſaux qu'on traite dans l'Ecole avec tant d'étenduë. Car il ſert de tres-peu de ſçavoir qu'il y a des genres, des eſpeces, des differences, des propres, & des accidens : mais l'importance eſt de reconnoître les vrais genres des choſes, les vraies eſpeces de chaque genre, leurs vraies differences, leurs vraies proprietéz, & les accidens qui leur conviennent. Et c'eſt à quoy nous pourrons dōner quelque lumiere dans les chapitres ſuivans, apres avoir dit auparavant quelque choſe des termes cōplexes.



CHAPITRE VII.

Des termes complexes, & de leur univerſalité ou particularité.

ON joint quelquefois à vn terme divers autres termes qui compoſent dans nôtre eſprit vne idée totale, de laquelle il arrive ſouvent qu'on peut affirmer ou nier, ce qu'on ne pourroit pas affirmer ou nier de chacun de ces termes eſtant ſeparez : par exemple, ce ſont des termes complexes, *vn homme prudent, vn corps transparent, Alexandre fils de Philippe.*

Cette addition ſe fait quelquefois par le

pronom relatif, comme si je dis, *vn corps qui est transparent, Alexandre qui est fils de Philippe, le Pape qui est Vicaire de Iesui-Christ.*

Et on peut dire mesme que si ce relatif n'est pas toûjours exprimé, il est toûjours en quelque sorte souf-entendu, parce qu'il se peut exprimer si l'on veut sans changer la proposition. Car c'est la mesme chose de dire, vn corps transparent, ou vn corps qui est transparent.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans ces termes complexes, est que l'addition que l'on fait à vn terme est de deux sortes: l'une qu'on peut appeller *explication*, & l'autre *determination*.

Cette addition se peut appeller seulement *explication*, quand elle ne fait que développer ou ce qui estoit enfermé dans la comprehension de l'idée du premier terme, ou du moins ce qui luy convient comme vn de ses accidens, pourveu qu'il luy convienne generalement & dans toute son étendue; comme si je dis, *l'homme qui est vn animal doüé de raison, ou, l'homme qui desire naturellement d'estre heureux, ou, l'homme qui est mortel.* ces additions ne sont que des explications, parcequ'elles ne changent point du tout l'idée du mot d'homme, & ne la restreignent point pour ne signifier qu'une partie

des hommes, mais marquent seulement ce qui convient à tous les hommes.

Toutes les additions qu'on ajoute aux noms qui marquent distinctement un individu, sont de cette sorte; comme quand on dit, *Paris qui est la plus grande ville de l'Europe: Jules Cesar qui a esté le plus grand capitaine du monde: Aristote le prince des philosophes: Louys XIV. Roy de France.* Car les termes individuels distinctement exprimez se prennent toujours dans toute leur étendue, estât determinez tout ce qu'ils le peuvent estre.

L'autre sorte d'addition qu'on peut appeller *determination*, est quand ce qu'on ajoute à un mot general en restreint la signification, & fait qu'il ne se prend plus pour ce mot general dans toute son étendue, mais seulement pour vne partie de cette étendue, comme si ie dis; *les corps transparens: les hommes sçavans: un animal raisonnable.* Ces additions ne sont pas de simples explications, mais des determinations, parce qu'elles restreignent l'étendue du premier terme, en faisant que le mot de corps ne signifie plus qu'une partie des corps: le mot d'homme qu'une partie des hommes: le mot d'animal, qu'une partie des animaux.

Et ces additions sont quelquefois telles qu'elles rendent un mot general individuel,

quand on y ajoute des conditions individuelles; comme quand ie dis, *le Pape qui est aujourd'huy*, cela determine le mot general de Pape à la personne vnique & singuliere d'Alexandre VII. le pere d'Alexandre le Grand, cela determine le mot general de pere à vn homme vnique, parce qu'il n'y en peut avoir qu'vn qui ait esté pere d'Alexandre.

On peut de plus distinguer deux sortes de termes complexes, les vns dans l'expression, & les autres dans le sens seulement.

Les premiers sont ceux dont l'addition est exprimée, tels que sont tous les exemples qu'on a rapportez iusqu'icy,

Les derniers sont ceux dont l'vn des termes n'est point exprimé, mais seulement sous-entendu, comme quand nous difons en France *le Roy*, c'est vn terme complexe dans le sens, parceque nous n'avons pas dans l'esprit en prononçant ce mot de Roy, la seule idée generale qui répond à ce mot; mais nous y joignons mentalement l'idée de Louys XIV. qui est maintenant Roy de France. Il y a vne infinité de termes dans les discours ordinaires des hommes qui sont complexes en cette maniere, comme le nom de *Monsieur* dans chaque famille, &c.

Il y a mesme des mots qui sont complexes

dans l'expression pour quelque chose, & qui le sont encore dans le sens pour d'autres. comme quand on dit, *le Prince des Philosophes*, c'est vn terme complexe dans l'expression, puisque le mot de prince est déterminé par celui de philosophes ; mais au regard d'Aristote que l'on marque dans les Ecoles par ce mot, il n'est complexe que dans le sens : puisque l'idée d'Aristote n'est que dans l'esprit, sans estre exprimée par aucun son qui le distingue en particulier.

Tous les termes connotatifs ou adjectifs, ou sont parties d'un terme complexe, quand leur substantif est exprimé ; ou sont complexes dans le sens, quand il est sous-entendu. Car comme il a esté dit dans le chapitre 2. ces termes connotatifs marquent directement vn sujet quoyque plus confusément ; & indirectement vne forme ou vn mode, quoyque plus distinctement. Et ainsi ce sujet n'est qu'une idée fort generale & fort confuse, quelquefois d'un estre, quelquefois d'un corps, qui est pour l'ordinaire déterminée par l'idée distincte de la forme qui luy est jointe : comme *Album* signifie vne chose qui a de la blancheur, ce qui détermine l'idée confuse de chose à ne représenter que celles qui ont cette qualité.

Mais ce qui est de plus remarquable dans

ces termes complexes, est qu'il y en a qui sont determinez dans la verité à vn seul individu, & qui ne laissent pas de conserver vne certaine vniuersalité équivoque qu'on peut appeller vne équivoque d'erreur; parceque les hommes demeurant d'accord que ce terme ne signifie qu'une chose vniue, faute de bien discerner quelle est veritablement cette chose vniue, l'appliquent les vns à vne chose & les autres à vne autre: ce qui fait qu'il a besoin d'estre encore determine ou par diverses circonstances ou par la suite du discours, afin que l'on sçache precisément ce qu'il signifie.

Ainsi le mot de *veritable religion* ne signifie qu'une seule & vniue religion, qui est dans la verité la catholique, n'y ayant que celle-là de veritable. Mais parceque chaque peuple & chaque secte croit que sa religion est la veritable, ce mot est tres-équivoque dans la bouche des hommes, quoyque par erreur. Et si on lit dans vn historien, qu'un prince a esté zelé pour la veritable religion, on ne sçauoit dire ce qu'il a entendu par là, si on ne sçait de quelle religion a esté cét historien: car si c'est vn protestant, cela voudra dire la religion protestante: si c'estoit vn Arabe Mahometan qui parlast ainsi de son Prince, cela voudroit dire la religion Ma-

hometane, & on ne pourroit iuger que ce seroit la religion catholique, si on ne scavoit que cét historien estoit catholique.

Les termes complexes qui sont ainsi équivoques par erreur sont principalement ceux qui enferment des qualitez dont les sens ne iugent point, mais seulement l'esprit, sur lesquelles il est facile que les hommes ayent divers sentimens.

Si ie dis par exemple: Il n'y avoit que des hommes de six pieds qui fussent enrolez dans l'armée de Marius, ce terme complexe d'homme de six pieds n'estoit pas sujet à estre équivoque par erreur; parcequ'il est bien aisé de mesurer des hōmes, pour iuger s'ils ont six pieds. Mais si l'on eust dit qu'on ne devoit enroller que de vaillans hommes, le terme de vaillans hōmes eust esté plus sujet à estre equivoque par erreur, c'est à dire à estre attribué à des hommes qu'on eust crū vaillans, & qui ne l'eussent pas esté en effet.

Les termes de comparaisōn sont aussi fort sujets à estre equivoques par erreur: *Le plus grand Geometre de Paris: Le plus scavant homme, le plus adroit, le plus riche.* Car quoyque ces termes soient determinez par des conditions individuelles, n'y ayant qu'un seul homme qui soit le plus grand Geometre de Paris, neantmoins ce mot peut estre facile-

ment attribué à plusieurs, quoy qu'il ne conuienne qu'à vn seul dans la verité : parcequ'il est fort aisé que les hommes soient partagez de sentimēs sur ce sujet, & qu'ainsi plusieurs donnent ce nom à celuy que chacun croit auoir cēt auantage pardeffus les autres.

Les mots de, *sens d'un auteur, la doctrine d'un auteur sur un tel sujet*, sont encore de ce nombre, surtout quand vn auteur n'est pas si clair, qu'on ne dispute quelle a esté son opinion, comme nous voyons que les Philosophes disputent tous les iours touchant les opinions d'Aristote, chacun le tirant de son costé. Car quoy qu'Aristote n'ait qu'un seul & vnique sens sur vn tel sujet, neanmoins comme il est differemment entendu, ces mots de, *sentiment d'Aristote*, sont equivoques par erreur, parceque chacun appelle sentiment d'Aristote, ce qu'il a compris estre son veritable sentiment; & ainsi l'un comprenant vne chose & l'autre vne autre, ces termes de sentiment d'Aristote sur vn tel sujet, quelques individuels qu'ils soient en eux-mesmes, pourront conuenir à plusieurs choses, sçauoir à tous les divers sentimens qu'on luy aura attribuez, & ils signifieront dans la bouche de chaque personne ce que chaque personne aura conceu estre le

sentiment de ce Philosophe.

Mais pour mieux comprendre en quoy consiste l'equivoque de ces termes, que nous avons appellez equivoques par erreur, il faut remarquer que ces mots sont connotatifs ou expressément, ou dans le sens. Or, comme nous avons déjà dit, on doit considerer dans les mots connotatifs le sujet qui est directement, mais confusément exprimé, & la forme ou le mode qui est distinctement quoy qu'indirectement exprimé. Ainsi le blanc signifie confusément vn corps, & la blancheur distinctement : sentiment d'Aristote signifie confusément quelque opinion, quelque pensée, quelque doctrine, & distinctement la relation de cette pensée à Aristote auquel on l'attribuë.

Or quand il arrive de l'equivoque dans ces mots, ce n'est pas proprement à cause de cette forme ou de ce mode, qui estant distinct est invariable. Ce n'est pas aussi à cause du sujet confus, lors qu'il demeure dans cette confusion. Car, par exemple, le mot de prince des Philosophes, ne peut iamais estre equivoque, tant qu'on n'appliquera cette idée de prince des philosophes à aucun individu distinctement connu. Mais l'equivoque arrive seulement parceque l'esprit au lieu de ce sujet confus y substituë souvent

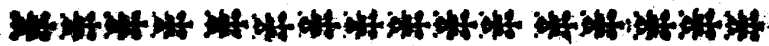
vn sujet distinct & déterminé auquel il attribué la forme & le mode. Car comme les hommes sont de differens avis sur ce sujet, ils peuvent donner cette qualité à diverses personnes, & les marquer ensuite par ce mot qu'ils croient leur convenir, comme autrefois on entendoit Platon par le nom de prince des Philosophes, & maintenant on entend Aristote.

Le mot de, véritable religion, n'estant point joint avec l'idée distincte d'aucune religion particulière, & demeurant dans son idée confuse, n'est point equivoque: puisqu'il ne signifie que ce qui est en effet la véritable religion. Mais lorsque l'esprit a joint cette idée de véritable religion à vne idée distincte d'vn certain culte particulier distinctement connu, ce mot devient tres-equivoque, & signifie dans la bouche de chaque peuple le culte qu'il prend pour véritable.

Il en est de mesme de ces mots, *sentiment d'un tel Philosophe sur vne telle matiere*. Car demeurant dans leur idée generale, ils signifient simplement & en general la doctrine que ce Philosophe a enseignée sur cette matiere, comme ce qu'a enseigné Aristote sur la nature de nostre ame: *id quod sensitivus scriptor*; & cét *id.* c'est à dire cette doctrine

demeurant dans son idée confuse sans estre appliquée à vne idée distincte, ces mots ne sont nullement equivoques; mais lors qu'au lieu de cét *id* confus, de cette doctrine confusément conceüe, l'esprit substitué vne doctrine distincte, & vn suiet distinct; alors selon les différentes idées distinctes qu'on y pourra substituer, ce terme deviendra equivoque. Ainsi l'opinion d'Aristote touchant la nature de nostre ame est vn mot equivoque dans la bouche de Pomponace, qui pretend qu'il l'a creüe mortelle, & dans celle de plusieurs autres interpretes de ce philosophe, qui pretendent au contraire qu'il l'a creüe immortelle, aussi bien que ses maistres Platon & Socrate. Et de là il arrive que ces sortes de mots peuvent souvent signifier vne chose à qui la forme exprimée indirectement ne convient pas. Supposant, par exemple; que Philippe n'ait pas esté véritablement pere d'Alexandre, comme Alexandre luy-mesme le vouloit faire croire, le mot de, *fils de Philippe*, qui signifie en general celuy qui a esté engendré par Philippe, estât appliqué par erreur à Alexādre, signifiera vne persōne qui ne seroit pas véritablement le fils de Philippe. Le mot de, *sens de l'Ecriture*, estant appliqué par vn heretique à vne erreur cōtraire à l'Ecriture, signifiera

dans la bouche cette erreur qu'il aura crû estre le sens de l'Ecriture, & qu'il aura dans cette pensée appellé le sens de l'Ecriture. C'est pourquoy les Calvinistes n'en sont pas plus catholiques, pour protester qu'ils ne suivent que la parole de Dieu. Car ces mots de, *parole de Dieu*, signifient dans leur bouche toutes les erreurs qu'ils prennent fausement pour la parole de Dieu.



CHAPITRE VIII.

De la clarté & distinction des idées, & de leur obscurité & confusion.

ON peut distinguer dans vne idée la clarté de la distinction, & l'obscurité de la confusion. Car on peut dire qu'une idée nous est claire, quand elle nous frappe vivement, quoy qu'elle ne soit pas distincte. Comme l'idée de la douleur nous frappe tres-vivement, & selon cela peut estre appellée claire, & néanmoins elle est fort confuse en ce qu'elle nous représente la douleur comme dans la main blessée, quoy qu'elle ne soit que dans nostre esprit.

Néanmoins on peut dire que toute idée est distincte en tant que claire, & que leur obscurité ne vient que de leur confusion,

comme dans la douleur le seul sentiment qui nous frappe est clair, & est distinct aussi; mais ce qui est confus, qui est que ce sentiment soit dans nostre main, ne nous est point clair.

Prenant donc pour vne mesme chose la clarté & la distinction des idées, il est tres-important d'examiner pourquoy les vnes sont claires & les autres obscures.

Mais c'est ce qui se connoist mieux par des exemples que par tout autre moyen; & ainsi nous allons faire vn denombrement des principales de nos idées qui sont claires & distinctes, & des principales de celles qui sont confuses & obscures.

L'idée que chacun a de soy-mesme comme d'une chose qui pense, est tres-claire; & de mesme aussi l'idée de tout ce qui n'est que des dépendances de nostre pensée, comme juger, raisonner, douter, vouloir, désirer, sentir, imaginer.

Nous avons aussi des idées fort claires de la substance étendue, & de ce qui luy convient, comme figure, mouvement, repos. Car quoyque nous puissions feindre qu'il n'y a aucun corps ny aucune figure, ce que nous ne pouvons pas feindre de la substance qui pense tant que nous pensons, néanmoins nous ne pouvons pas nous dissimuler à nous-

mesmes que nous ne concevions clairement l'étendue & la figure.

Nous concevons aussi clairement l'estre, l'existence, la durée, l'ordre, le nombre, pourveu que nous pensions seulement que la durée de chaque chose est vn mode, ou vne façon dont nous considerons cette chose en tant qu'elle continuë d'estre; & que pareillement l'ordre & le nombre ne different pas en effet des choses ordonnées & nombrées.

Toutes ces idées-là sont si claires, que souvent en les voulant éclaircir davantage, & ne se pas contenter de celles que nous formons naturellement, on les obscurcit.

Nous pouvons aussi dire que l'idée que nous avons de Dieu est claire, quoy qu'elle soit tres-imparfaite, en ce que nostre esprit estant fini ne peut concevoir que tres-imparfaitement vn objet infini. Mais ce sont différentes conditions en vne idée d'estre parfaite & d'estre claire. Car elle est parfaite quand elle nous represente tout ce qui est en son objet, & elle est claire quand elle nous en represente assez pour le concevoir clairement & distinctement.

Les idées confuses & obscures sont celles que nous avons des qualitez sensibles, comme des couleurs, des sons, des odeurs, des goûts, du froid, du chaud, de la pesanteur.

&c. comme aussi de nos appetits, de la faim, de la soif, de la douleur corporelle, &c. Et voicy ce qui fait que ces idées sont confuses.

Comme nous avons esté plutôt enfans qu'hommes, & que les choses exterieures ont agi sur nous en causant divers sentimens dans nostre ame par les impressions qu'elles faisoient sur nostre corps, l'ame qui voyoit que ce n'estoit pas par la volonté que ces sentimens s'excitoient en elle, mais qu'elle ne les avoit qu'à l'occasion de certains corps, comme qu'elle sentoit de la chaleur en s'approchant du feu, ne s'est pas contentée de iuger qu'il y avoit quelque chose hors d'elle qui estoit cause qu'elle avoit ces sentimens, en quoy elle ne se seroit pas trompée; mais elle a passé plus outre, ayant crû que ce qui estoit dans ces objets estoit entierement semblable aux sentimens ou aux idées qu'elle avoit à leur occasion. Et de ces iugemens elle en a formé des idées, en transportant ces sentimens de chaleur, de couleur, &c. dans les choses mesmes qui sont hors d'elle. Et ce sont là ces idées obscures & confuses que nous avons des qualitez sensibles, l'ame ayant joint ce qu'elle a ajouté par de faux iugemens, à ce que la nature luy faisoit connoître.

Et comme ces idées ne sont point natu-

relles, mais arbitraires, on y a agy avec vne grande bizarrerie. Car quoy que la chaleur & la brûlure ne soient que deux sentimens, l'un plus foible & l'autre plus fort, on a mis la chaleur dans le feu, & on a dit que le feu a de la chaleur; mais on n'y a pas mis la brûlure, ou la douleur qu'on sent en s'en approchant de trop près, & on ne dit point que le feu a de la douleur.

Il en est arrivé de mesme sur le sujet de la pesanteur. Les enfans voyant des pierres & autres choses semblables qui tombent en bas aussi-tost qu'on cesse de les soutenir; ils ont formé de là l'idée d'une chose qui tombe, laquelle idée est naturelle & vraie, & de plus de quelque cause de cette chute, ce qui est encore vray. Mais parce qu'ils ne voyoient rien que la pierre, & qu'ils ne voyoient point ce qui la pouffoit, par vn jugement precipité ils ont conclu que ce qu'ils ne voyoient point n'estoit point, & qu'ainsi la pierre tomboit d'elle-mesme par vn principe interieur qui estoit en elle sans que rien autre chose la pouffast en bas, & c'est à cette idée confuse, & qui n'estoit née que de leur erreur qu'ils ont attaché le nom de gravité & de pesanteur.

Et il leur est encore icy arrivé la mesme chose que dans l'autre exemple, qui est de

faire des iugemens tout differens de choses dont ils devoient iuger de la mesme sorte. Car comme ils ont veu des pierres qui se remuoient en bas vers la terre, ils ont veu des pailles qui se remuoient vers l'ambre, & des morceaux de fer ou d'acier qui se remuoient vers l'aiman. Ils avoient donc autant de raison de mettre vne qualité dans les pailles & dans le fer pour se porter vers l'ambre ou l'aiman, que dans les pierres pour se porter vers la terre. Neanmoins il ne leur a pas plû de le faire, mais ils ont mis vne qualité dans l'ambre pour attirer les pailles, & vne dans l'aiman pour attirer le fer qu'ils ont appelé des qualitez attractives, comme s'il ne leur eust pas esté aussi facile d'en mettre vne dans la terre pour attirer les choses pesantes. Mais quoy qu'il en soit, ces qualitez attractives ne sont nées de mesme que la pesanteur que d'un faux raisonnement, qui a fait croire qu'il falloit que le fer attirast l'aiman, parce qu'on ne voyoit rié qui pouffast l'aiman vers le fer : quoy qu'il soit impossible de concevoir qu'un corps en puisse attirer vn autre, si le corps qui attire ne se meut luy-mesme, & si celui qui est attiré ne luy est joint ou attaché par quelque lien.

On pourroit étendre cela beaucoup plus loin, mais c'est assez pour faire entendre

toutes les autres idées confuses, qui ont presque toutes quelques causes semblables à ce que nous venons de dire.

L'unique remede à cét inconvenient, est de nous défaire des préjuges de nostre enfance, & de ne croire rien de ce qui est du ressort de nostre raison, parceque nous en avons iugé autrefois, mais parceque nous en iugeons maintenant. Et ainsi nous nous reduirons à nos idées naturelles, & pour les confuses nous n'en retiendrons que ce qu'elles ont de clair, comme qu'il y a quelque chose dans le feu qui est cause que je sens de la chaleur, que toutes les choses qu'on appelle pesantes sont poussées en bas par quelque cause, ne determinant rien de ce qui peut estre dans le feu qui me cause ce sentiment, ou de la cause qui fait tomber vne pierre en bas, que je n'aye des raisons claires qui m'en donnent la connoissance.



CHAPITRE IX.

D'une autre cause qui met de la confusion dans nos pensées & dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots.

Nous avons déjà dit que la necessité que nous avons d'vser de signes extérieurs

pour nous faire entendre, fait que nous attachons tellement nos idées aux mots, que souvent nous considérons plus les mots que les choses. Or c'est vne des causes les plus ordinaires de la confusion de nos pensées & de nos discours.

Car il faut remarquer que quoyque les hommes ayent souvent de différentes idées des mesmes choses, ils se servent néanmoins des mesmes mots pour les exprimer, comme l'idée qu'un philosophe payen a de la vertu, n'est pas la mesme que celle qu'en a vn theologien, & néanmoins chacun exprime son idée par le mesme mot de vertu.

De plus, les mesmes hommes en differens âges ont considéré les mesmes choses en des manieres tres-differentes, & néanmoins ils ont toujours rassemblé toutes ces idées sous vn mesme nom; ce qui fait que prononçant ce mot, ou l'entendant prononcer, on se broüille facilement, le prenant tantost selon vne idée, & tantost selon l'autre. Par exemple, l'homme ayant reconnu qu'il y avoit en luy quelque chose, quoy que ce fust, qui faisoit qu'il se nourrissoit, & qu'il croissoit, a appelé cela *ame*, & a étendu cette idée à ce qui est de semblable non seulement dans les animaux, mais mesme dans les plantes. Et ayant veu encore qu'il pensoit, il a encore

appelé du nom d'*ame* ce qui estoit en luy le principe de la pensée. D'où il est arrivé que par cette ressemblance de nom il a pris pour la mesme chose ce qui pensoit & ce qui faisoit que le corps se nourrissoit & croissoit. De mesme on a étendu également le mot de vie à ce qui est cause des operations des animaux, & à ce qui nous fait penser, qui sont deux choses entierement différentes.

Il y a de mesme beaucoup d'équivoques dans les mots de *sens* & de *sentiment*, lors mesme qu'on ne prend ces mots que pour quelqu'un des cinq sens corporels. Car il se passe ordinairement trois choses en nous lors que nous usons de nos sens, comme lorsque nous voyons quelque chose. La 1. est qu'il se fait de certains mouvemens dans les organes corporels, comme dans l'œil & dans le cerveau. La 2. que ces mouvemens donnent occasion à nostre ame de concevoir quelque chose, comme lors qu'en suite du mouvement qui se fait dans nostre œil par la reflexion de la lumiere dans des gouttes de pluye opposées au Soleil, elle a des idées du rouge, du bleu & de l'orengé. La 3. est le jugement que nous faisons de ce que nous voyons, comme de l'arc-en-ciel à qui nous attribuons ces couleurs, & que nous concevons d'une certaine grandeur, d'une cer-

taïne figure & en vne certaine distance. La premiere de ces trois choses est vniquement dans nostre corps. Les deux autres sont seulement en nostre ame, quoy qu'à l'occasion de ce qui se passe dans nostre corps. Et neanmoins nous comprenons toutes les trois, quoyque si differentes sous le mesme nom de *sens & de sentiment*, ou de *veuë, d'oïye, &c.* Car quand on dit que l'œil voit, que l'oreille oit, cela ne se peut entendre que selon le mouvement de l'organe corporel, étant bien clair que l'œil n'a aucune perception des objets qui le frappent, & que ce n'est pas luy qui en iuge. On dit au contraire qu'on n'a pas veu vne personne qui s'est présentée devant nous, & qui nous a frappé les yeux lorsque nous n'y avons pas fait attention. Et alors on prend le mot de *voir* pour la pensée qui se forme en nostre ame ensuite de ce qui se passe dans nostre œil & dans nostre cerveau. Et selon cette signification du mot de voir, c'est l'ame qui voit & non pas le corps, comme Platon le soutient, & Ciceron apres luy par ces paroles : *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea qua videmus. Neque enim est ullus sensus in corpore. Via quasi quedam sunt ad oculos, ad aures, ad nares ad sedem animi perforata. itaque sæpè aut cogitatione, aut aliqua vi morbi impediti apertis atque integris*

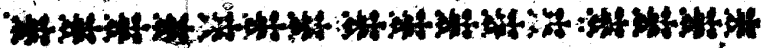
et oculis et auribus, nec videmus, nec audimus, ut facile intelligi possit, animum et videre et audire non eas partes quae quasi fenestrae sunt animi. Enfin on prend les mots des sens, de la veüe, de l'ouïe, &c. pour la dernière de ces trois choses, c'est à dire pour les iugemens que nostre ame fait ensuite des perceptions qu'elle a eues à l'occasion de ce qui s'est passé dans les organes corporels, lorsque l'on dit que les sens se trompent, comme quand ils voyent dans l'eau vn baston courbé, & que le soleil ne nous paroist que de deux pieds de diametre. Car il est certain qu'il ne peut y avoir d'erreur ou de fausseté, ny en tout ce qui se passe dans l'organe corporel, ny dans la seule perception de nostre ame, qui n'est qu'une simple apprehension; mais que toute l'erreur ne vient que de ce que nous iugeons mal, en concludant par exemple que le soleil n'a que deux pieds de diametre, parceque sa grande distance fait que l'image qui s'en forme dans le fond de nostre œil est à peu près de la mesme grandeur que celle qu'y formeroit vn objet de deux pieds à vne certaine distance plus proportionnée à nostre maniere ordinaire de voir. Mais parce que nous avons fait ce iugement dès l'enfance, & que nous y sommes tellement accoustumez qu'il se fait au mesme instant

que nous voyons le soleil, sans presque aucune reflexion, nous l'attribuons à la veüe, & nous disons que nous voyons les objets petits ou grands, selon qu'ils sont plus proches & plus éloignez de nous, quoy que ce soit nostre esprit & non nostre œil qui iuge de leur petitesse & de leur grandeur.

Toutes les langues sont pleines d'une infinité de mots semblables qui n'ayent qu'un même son, sont néanmoins signes d'idées entièrement différentes.

Mais il faut remarquer que quand un nom equivoque signifie deux choses qui n'ont nul rapport entre elles, & que les hommes n'ont jamais confondus dans leurs pensées, il est presque impossible alors qu'on s'y trôpe, & qu'ils soient cause d'aucune erreur, comme on ne se trompera pas, si on a un peu de sens commun, par l'equivoque du mot de *bellier*, qui signifie un animal, & un signe du Zodiaque. Au lieu que quand l'equivoque est venuë de l'erreur même des hommes, qui ont confondu par méprise des idées différentes, comme dans le mot d'ame, il est difficile de s'en détromper, parce qu'on suppose que ceux qui se sont les premiers servis de ces mots les ont bien entendus; & ainsi nous nous contentons souvent de les prononcer, sans examiner jamais si l'idée que nous en

avons est claire & distincte; & nous attribuons mesme à ce que nous nommons d'un mesme nom, ce qui ne convient qu'à des idées de choses incompatibles, sans nous appercevoir que cela ne vient que de ce que nous avons confondu deux choses différentes sous vn mesme nom.



CHAPITRE X.

Du remede à la confusion qui naist dans nos pensées & dans nos discours de la confusion des mots; où il est parlé de la nécessité & de l'utilité de définir les noms dont on se sert, & de la différence de la definition des choses d'avec la definition des noms.

LE meilleur moyen pour éviter la confusion des mots qui se rencontrent dans les langues ordinaires, est de faire vne nouvelle langue, & de nouveaux mots qui ne soient attachez qu'aux idées que nous voulons qu'ils representent. Mais pour cela il n'est pas nécessaire de faire de nouveaux sons, parce qu'on peut se servir de ceux qui sont déjà en vsage, en les regardant comme

s'ils

s'ils n'avoient aucune signification , pour leur donner celle que nous voulons qu'ils ayent , en designant par d'autres mots simples , & qui ne soient point equivoques , l'idée à laquelle nous les voulons appliquer. Comme si je veux prouuer que nostre ame est immortelle, le mot d'ame estant equivoque, comme nous l'avons montré, fera naître aisément de la confusion dans ce que j'auray à dire , de sorte que pour l'éviter je regarderay le mot d'ame , comme si c'estoit vn son qui n'eüst point encore de sens, & je l'appliqueray vniquement à ce qui est en nous le principe de la pensée , en disant, *j'appelle ame ce qui est en nous le principe de la pensée.*

C'est ce qu'on appelle la definition du nom, *definitio nominis* , dont les Geometres se servent si vtilement, laquelle il faut bien distinguer de la definition de la chose, *definitio rei.*

Car dans la definition de la chose, comme peut estre celle-cy : *L'homme est vn animal raisonnable : le temps est la mesure du mouvement* , on laisse au terme qu'on definit comme *homme* ou *temps* son idée ordinaire, dans laquelle on pretend que sont cōtenues d'autres idées , comme *animal raisonnable* , ou *mesure du mouvement* ; au lieu que dans la

definition du nom, comme nous avons déjà dit, on ne regarde que le son dans le nom que l'on définit; & ensuite on determine ce son à estre signe d'une idée que l'on désigne par d'autres mots.

Il faut aussi prendre garde de ne pas confondre la definition de nom dont nous parlons icy, avec celle dont parlent quelques philosophes, qui entendent par là l'explication de ce qu'un mot signifie selon l'usage ordinaire d'une langue, ou selon son etymologie. C'est dequoy nous pourrions parler en un autre endroit. Mais icy on ne regarde au contraire que l'usage particulier auquel celui qui définit un mot veut qu'on le prenne pour bien concevoir sa pensée, sans se mettre en peine si les autres le prennent dans le mesme sens.

Et de là il s'ensuit, 1. Que les definitions de noms sont arbitraires, & que celles des choses ne le sont point. Car chaque son estant indifferent de soy-mesme & par sa nature à signifier toutes sortes d'idées, il m'est permis pour mon usage particulier, & pourveu que j'en avertisse les autres, de déterminer un son à signifier précisément une certaine chose, sans mélange d'aucune autre. Mais il en est tout autrement de la definition des choses. Car il ne dépend point de

la volonté des hommes, que les idées comprennent ce qu'ils voudroient qu'elles comprennent; de sorte que si en les voulant définir nous attribuons à ces idées quelque chose qu'elles ne contiennent pas, nous tombons nécessairement dans l'erreur.

Ainsi pour donner vn exemple de l'vn & de l'autre; si dépouillant le mot *parallélogramme* de toute signification je l'applique à signifier vn triangle, cela m'est permis, & je ne commets en cela aucune erreur, pourveu que je ne le prenne qu'en cette sorte; & je pourray dire alors que le parallélogramme a trois angles égaux à deux droits; mais si laissant à ce mot sa signification & son idée ordinaire, qui est de signifier vne figure dont les costez sont parallèles, je venois à dire que le parallélogramme est vne figure à trois lignes, parceque ce seroit alors vne définition de chose, elle seroit tres-fausse, estant impossible qu'une figure à trois lignes ait ses costez parallèles.

Il s'en suit en second lieu, que les définitions des noms sont incontestables par cela mesme qu'elles sont arbitraires. Car vous ne pouvez pas nier qu'un homme n'ait donné à vn son la signification qu'il dit luy avoir donnée, ny qu'il n'ait cette signification dans l'usage qu'en fait cet homme; après

nous en avoir avertis ; mais pour les définitions des choses, elles sont souvent très-contestables, puisqu'elles peuvent estre fausses comme nous l'avons montré.

Il s'ensuit troisièmement que toute définition de nom ne pouvant estre contestée, peut estre prise pour principe ; au lieu que les définitions des choses ne peuvent point du tout estre prises pour principes, & sont de véritables propositions qui peuvent estre niées par ceux qui y trouveront quelque obscurité, & lesquelles par conséquent ont besoin d'estre prouvées cōme d'autres propositions, & ne doivent point estre supposées, à moins qu'elles ne fussent claires d'elles-mesmes comme des axiomes.

Neanmoins ce que je viens de dire, que la définition du nom peut estre prise pour principe, a besoin d'explication. Car cela n'est vray qu'à cause que l'on ne doit pas contester que l'idée qu'on a designée ne puisse estre appellée du nom qu'on luy a donné ; mais on n'en doit rien conclure à l'avantage de cette idée, ny croire pour cela seul qu'on luy a donné vn nom, qu'elle signifie quelque chose de réel. Car par exemple, je puis définir le mot de *chimere*, en disant, j'appelle chimere ce qui implique contradiction. Et cependant il ne s'en suivra pas

de là que la chimere soit quelque chose. De mesme si vn philosophe me dit, j'appelle pesantueur le principe interieur qui fait qu'une pierre tombe sans que rien la pousse, je ne contesteray pas cette definition, au contraire je la recevray volontiers, parce qu'elle me fait entendre ce qu'il veut dire; mais je luy nieray que ce qu'il entend par ce mot de pesantueur soit quelque chose de reel, parce qu'il n'y a point de tel principe dans les pierres.

J'ay voulu expliquer cecy vn peu au long, parce qu'il y a deux grands abus qui se commettent sur ce sujet dans la philosophie commune. Le premier est de confondre la definition de la chose avec la definition du nom, & d'attribuer à la premiere ce qui ne convient qu'à la derniere. Car ayant fait à leur fantaisie cent definitions non de nom, mais de chose qui sont tres-fausses, & qui n'expliquent point du tout la vraye nature des choses, ny les idées que nous en avons naturellement, ils veulent ensuite que l'on considere ces definitions comme des principes que personne ne peut contester; & si quelqu'un les leur nie, comme elles sont tres-niables, ils pretendent qu'on ne merite pas de disputer avec eux, suivant cette regle, *contra negantem principia non est disputandum.*

Le 2. abus est, que ne se servant presque jamais de définition de noms, pour en oster l'obscurité & les fixer à de certaines idées designées clairement, il les laissent dans leur confusion; d'où il arrive que la pluspart de leurs disputes ne sont que des disputes de mots; & de plus qu'ils se servent de ce qu'il y a de clair & de vrai dans les idées confuses, pour établir ce qu'elles ont d'obscur & de faux, ce qui se reconnoîtroit facilement si on avoit défini les noms. Ainsi les philosophes croient d'ordinaire que la chose du monde la plus claire est que le feu est chaud, & qu'une pierre est pesante, & que ce seroit une folie de le nier; & en effet ils le persuaderont à tout le monde, tant qu'on n'aura point défini les noms; mais en les définissant on découvrira aisément si ce qu'on leur nie sur ce sujet est clair ou obscur. Car il leur faut demander ce qu'ils entendent par le mot de chaud & par le mot de pesant. Que s'ils répondent que par chaud ils entendent seulement estre propre à causer en nous le sentiment de la chaleur, & par pesant ce qui tombe en bas n'estant point soutenu; ils ont raison de dire qu'il faut estre déraisonnable pour nier que le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pesante. Mais s'ils entendent par chaud ce qui a en soy une qualité semblable

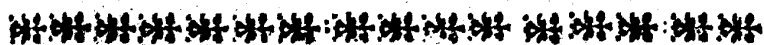
à ce que nous nous imaginons quand nous sentons de la chaleur, & par pesant ce qui a en soy vn principe interieur qui le fait aller vers le centre sans estre poulsé par quoy que ce soit, il sera facile alors de leur montrer que ce n'est point leur nier vne chose claire, mais tres-obscure, pour ne pas dire tres-fausse, que de leur nier qu'en ce sens le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pesante: parce qu'il est bien clair que le feu nous fait avoir le sentiment de la chaleur par l'impression qu'il fait sur nostre corps, mais il n'est nullement clair que le feu ait rien en luy qui soit semblable à ce que nous sentons quand nous sommes auprès du feu. Et il est de mesme fort clair qu'une pierre descende en bas quand on la laisse, mais il n'est nullement clair qu'elle y descende d'elle-mesme, sans que rien la pousse en bas.

Voilà donc la grande vtilité de la definition des noms, de faire comprendre nettement dequoy il s'agit, afin de ne pas disputer inutilement sur des mots que l'un entend d'une façon & l'autre de l'autre, comme on fait si souvent mesme dans les discours ordinaires.

Mais outre cette vtilité il y en a encore vne autre. C'est qu'on ne peut souvent avoir vne idée distincte d'une chose, qu'en

y employant beaucoup de mots pour la designer. Or il seroit importun, surtout dans les livres de science, de repeter toujours cette grande suite de mots. C'est pourquoy ayant bien fait comprendre la chose par tous ces mots, on attache à vn seul mot l'idée qu'on en a conceuë, qui par ce moyen tient lieu de tous les autres. Ainsi ayant compris qu'il y a des nombres qui sont divisibles en deux également, pour éviter de repeter souvent tous ces termes, on donne vn nom à cette propriété, en disant; j'appelle tout nombre qui est divisible en deux également, nombre pair. Cela fait voir que toutes les fois qu'on se sert du mot qu'on a défini, il faut substituer mentalement la définition à la place du défini; & avoir cette définition si présente, qu'aussi-tost qu'on nomme par exemple le nombre pair, on entende précisément que c'est celuy qui est divisible en deux également, & que ces deux choses soient tellement jointes & inseparables dans la pensée, qu'aussi-tost que le discours en exprime l'vne, l'esprit y attache immédiatement l'autre. Car ceux qui définissent les termes, comme font les Geometres avec tant de soin, ne le font que pour abreger le discours, & non pas pour abreger les idées des choses dont ils discourent;

parce qu'ils prétendent que l'esprit suppléera la définition entière aux termes courts, qu'ils n'employent que pour éviter l'embarras que la multitude des paroles apporteroit.



CHAPITRE XI.

Observations importantes touchant la définition des noms.

A Prés avoir expliqué ce que c'est que les définitions des noms, & combien elles sont utiles & nécessaires, il est important de faire quelques observations sur la manière de s'en servir, afin de n'en pas abuser.

La 1. est, qu'il ne faut pas entreprendre de définir tous les mots, parceque souvent cela seroit inutile, & qu'il est mesme impossible de le faire. Je dis qu'il seroit souvent inutile de définir de certains noms. Car lorsque l'idée que les hommes ont de quelque chose est distincte, & que tous ceux qui entendent vne langue forment la mesme idée en entendant prononcer vn mot, il seroit inutile de le définir, puisqu'on a déjà la fin de la définition, qui est que le mot soit attaché à vne idée claire & distincte. C'est

ce qui arrive dans les choses fort simples dont tous les hommes ont naturellement la mesme idée, de sorte que les mots par lesquels on les signifie sont entendus de la mesme sorte par tous ceux qui s'en servent; ou s'ils y meslent quelquefois quelque chose d'obscur, leur principale attention neanmoins va touûjours à ce qu'il y a de clair; & ainsi ceux qui ne s'en servent que pour en marquer l'idée claire, n'ont pas sujet de craindre qu'ils ne soient pas entendus. Tels sont les mots *d'estre*, de *pensée*, *d'étendue*, *d'égalité*, de *durée* ou de *temps*, & autres semblables. Car encore que quelques-vns obscurcissent l'idée du temps par diverses propositions qu'ils en forment, & qu'ils appellent définitions, comme que le temps est la mesure du mouvement selon l'antériorité & la postériorité, neanmoins ils ne s'arrêtent pas eux-mêmes à cette définition, quand ils entendent parler du temps, & n'en conçoivent autre chose que ce que naturellement tous les autres en conçoivent. Et ainsi les sçavans & les ignorans entendent la mesme chose, & avec la mesme facilité, quand on leur dit qu'un cheval est moins de temps à faire vne lieue, qu'une tortue.

Je dis de plus qu'il seroit impossible de définir tous les mots. Car pour définir un

mot on a necessairement besoin d'autres mots qui designent l'idée à laquelle on veut attacher ce mot; & si l'on vouloit encore definir les mots dont on se seroit serui pour l'explication de celui-là, on en auroit encore besoin d'autres, & ainsi à l'infini. Il faut donc necessairement s'arrester à des termes primitifs qu'on ne definisse point: & ce seroit vn aussi grand defect de vouloir trop definir, que de ne pas assez definir, parce que par l'vn & par l'autre on tomberoit dans la confusion que l'on pretend éviter.

La seconde observation est qu'il ne faut point changer les definitions déjà receuës, quand on n'a point sujet d'y trouver à redire. Car il est toujors plus facile de faire entendre vn mot lorsque l'usage déjà receu, au moins parmi les sçavans l'a attaché à vne idée, que lors qu'il l'y faut attacher de nouveau, & le detacher de quelqu'autre idée avec laquelle on a accoustumé de le joindre. C'est pourquoy ce seroit vne faute de changer les definitions receuës par les mathematiciens, si ce n'est qu'il y en eust quelqu'une d'embroüillée, & dont l'idée n'auroit pas esté designée assez nettement comme peut estre celle de l'angle & de la proportion dans Euclide.

La 3. observation est que quand on est

obligé de définir vn mot, on doit autant que l'on peut s'accomoder à l'usage, en ne donnant pas aux mots des sens tout-à-fait éloignez de ceux qu'ils ont, & qui pourroient mesme estre contraires à leur etymologie; comme qui diroit, j'appelle prrallelograme vne figure terminée par trois lignes; mais se contentant pour l'ordinaire de dépouiller les mots qui ont deux sens de l'vn de ces sens, pour l'attacher vniquemet à l'autre. Comme la chaleur signifiant dans l'usage commun, & le sentiment que nous avons, & vne qualité que nous nous imaginõs dans le feu tout à fait semblable à ce que nous sentons; pour éviter cette ambiguité, je puis me servir du nom de chaleur, en l'appliquant à l'vne de ces idées, & le détachant de l'autre; comme si je dis, j'appelle chaleur le sentiment que i'ay quand je m'approche du feu, & donnant à la cause de ce sentiment ou vn nom tout à fait different, comme seroit celui d'ardeur, ou ce mesme nom avec quelque additiõ qui le determine & qui le distingue de chaleur prise pour le sentimēt, cõme qui diroit chaleur virtuelle.

La raison de cette observation est, que les hommes ayant vne fois attaché vne idée à vn mot, ne s'en défont pas facilement; & ainsi leur ancienne idée revenant

toûjours , leur fait aisément oublier la nouvelle que vous leur voulez faire avoir en définissant ce mot ; de sorte qu'il seroit plus facile de les accoutumer à vn mot qui ne signiferoit rien du tout , comme qui diroit j'appelle bara vne figure terminée par trois lignes , que de les accoutumer à dépouiller le mot de *parallelograme* de l'idée d'une figure dont les costez opposez sont paralleles , pour luy faire signifier vne figure dont les costez ne peuvent estre paralleles.

C'est vn defaut dans lequel sont tombez tous les chimistes , qui ont pris plaisir de changer les noms à la pluspart des choses dont ils parlent, sans aucune vtilité , & de leur en donner qui signifient déjà d'autres choses qui n'ont nul veritable rapport avec les nouvelles idées auxquelles ils les lient. Ce qui donne mesme lieu à quelques-vns de faire des raisonnemens ridicules, comme est celuy d'une personne qui s'imaginant que la peste estoit vn mal saturnien , pretendoit qu'on avoit gueri des pestiferez en leur pendant au col vn morceau de plomb , que les chymistes appellent Saturne , sur lequel on avoit gravé vn iour de samedy , qui porte aussi le nom de Saturne , la figure dont les astronomes se servent pour marquer cette planette ; comme si des rapports arbitraires

& sans raison entre le plomb & la planette de Saturne, & entre cette mesme planette & le iour du samedi, & la petite marque dont on la designe, pouvoient avoir des effets reels, & guerir effectivement des maladies.



CHAPITRE XII.

D'une autre sorte de definitions de noms, par lesquels on marque ce qu'ils signifient dans l'usage.

TOUT ce que nous avons dit des definitions de noms, ne se doit entendre que de celles où l'on definit les mots dont on se sert en particulier : & c'est ce qui les rend libres & arbitraires, parce qu'il est permis à chacun de se servir de quelque son qu'il luy plaist pour exprimer ses idées, pourveu qu'il en avertisse. Mais comme les hommes ne sont maistres que de leur langage, & non pas de celuy des autres, chacun a bien droit de faire vn dictionnaire pour soy, mais on n'a pas droit d'en faire pour les autres, ny d'expliquer leurs paroles par les significations particulieres qu'on aura attachées aux mots. C'est pourquoy quand on n'a pas dessein de faire connoître simplement en quel

sens on prend vn mot, mais qu'on pretend expliquer celui auquel il est communément pris, les definitions qu'on en donne ne sont nullement arbitraires, mais elles sont liées & astreintes à représenter non la verité des choses, mais la verité de l'usage; & on les doit estimer fausses, si elles n'expriment pas véritablement cét usage, c'est à dire si elles ne joignent pas aux sons les mesmes idées qui y sont jointes par l'usage ordinaire de ceux qui s'en seruent. Et c'est ce qui fait voir aussi que ces definitions ne sont nullement incontestables, puisque l'on dispute tous les iours de la signification que l'usage donne aux termes.

Or quoyque ces sortes de definitions de mots semblent estre le partage des Grammairiens, puisque ce sont celles qui composent les dictionnaires; qui ne sont autre chose que l'explication des idées que les hommes sont convenus de lier à certains sons, neanmoins l'on peut faire sur ce sujet plusieurs reflexions tres-importantes pour l'exactitude de nos iugemens.

La premiere, qui sert de fondement aux autres, est que les hommes ne font pas souvent attention à toute la signification des mots, c'est à dire que les mots signifient souvent plus qu'il ne semble, & que lors

qu'on en veut expliquer la signification, on ne représente pas toute l'impression qu'ils font dans l'esprit.

Car signifier dans vn son prononcé ou écrit, n'est autre chose qu'exceiter vne idée en frappant nos oreilles ou nos yeux. Or il arrive souvent qu'un mot outre l'idée principale que l'on regarde comme la signification propre de ce mot, excite plusieurs autres idées qu'on peut appeller accessoires, auxquelles on ne prend pas garde, quoyque l'esprit en reçoive l'impression.

Par exemple, si l'on dit à vne personne, Vous en avez menti, & que lors on ne regarde que la signification principale de cette expression, c'est la mesme chose que si on luy disoit, Vous sçavez le contraire de ce que vous dites. Mais outre cette signification principale, ces paroles emportent dans l'usage vne idée de mépris & d'outrage, & elles font croire que celui qui nous les dit ne se soucie pas de nous faire injure, ce qui les rend injurieuses & offensantes.

Quelquefois ces idées accessoires ne sont pas attachées aux mots par vn usage commun, mais elles y sont seulement jointes par celui qui s'en fert. Et ce sont proprement celles qui sont excitées par le ton de la voix, par l'air du visage, par les gestes,

& par les autres signes naturels qui attachent à nos paroles vne infinité d'idées, qui en diversifient, changent, diminuent, augmentent la signification, en y joignant l'image des mouvemens, des iugemens, & des opinions de celuy qui parle.

C'est pourquoy si celuy qui disoit qu'il falloit prendre la mesure du ton de sa voix des oreilles de celuy qui écoute, vouloit dire qu'il suffit de parler assez haut pour se faire entendre, il ignoroit vne partie de l'usage de la voix, le ton signifiant souvent autant que les paroles mesmes. Il y a voix pour instruire, voix pour flater, voix pour reprendre. Souvent on ne veut pas seulement qu'elle arrive iusques aux oreilles de celuy à qui on parle, mais on veut qu'elle le frappe & qu'elle le perce; & personne ne trouveroit bon qu'un laquais que l'on reprend vn peu fortement, répondit, Monsieur parlez plus bas, ie vous entens bien: parceque le ton fait partie de la reprimande; & est nécessaire pour former dans l'esprit l'idée que l'on veut y imprimer.

Mais quelquefois ces idées accessoires sont attachées aux mots mesmes; parce qu'elles s'excitent ordinairement par tous ceux qui les prononcent. Et c'est ce qui fait que des expressions qui semblent signifier la mesme

chose, les vnes sont injurieuses, les autres douces; les vnes modestes, les autres impudentes; les vnes honnestes, & les autres deshonestes: parce qu'outre cette idée principale en quoy elles conviennent, les hommes y ont attaché d'autres idées qui sont cause de cette diversité.

Cette remarque peut servir à découvrir vne injustice assez ordinaire à ceux qui se plaignent des reproches qu'on leur a faits, qui est de changer les substantifs en adjectifs: de sorte que si l'on les a accusez d'ignorance ou d'imposture, ils disent qu'on les appelle ignorans ou imposteurs, ce qui n'est pas raisonnable, ces mots ne signifiant pas la mesme chose. Car les mots adjectifs d'ignorant & d'imposteur outre la signification du défaut qu'ils marquent, enferment encore l'idée de mépris; au lieu que ceux d'ignorance & d'imposture marquent la chose telle qu'elle est sans l'aigrir ny l'adoucir, & l'on en pourroit trouver d'autres qui signifieroient la mesme chose d'une manière qui enfermeroit de plus vne idée adoucissante; & qui témoigneroit qu'on desire épargner celuy à qui on fait ces reproches. Et ce sont ces manières que choisissent les personnes sages & moderées; à moins qu'ils n'aient quelque raison particulière d'agir avec plus de force.

C'est encore par là qu'on peut reconnoître la différence qu'il y a du stile simple & du stile figuré, & pourquoy les mesmes pensées nous paroissent beaucoup plus vives quand elles sont exprimées par vne figure, que si elles estoient renfermées dans des expressions toutes simples. Cela vient de ce que les expressions figurées signifient outre la chose principale le mouvement & la passion de celuy qui parle, & impriment ainsi l'une & l'autre idée dans l'esprit ; au lieu que l'expression simple ne marque que la verité toute nuë.

Par exemple, si ce demi-vers de Virgile : *Vsque ade ne mori miserum est !* estoit exprimé simplement & sans figure de cette sorte : *Non est vsque adeò mori miserum ?* Il est sans doute qu'il auroit beaucoup moins de force. Et la raison est, que la premiere expression signifie beaucoup plus que la seconde. Car elle n'exprime pas seulement cette pensée, que la mort n'est pas vn si grand mal que l'on croit ; mais elle represente de plus l'idée d'un homme qui se roidit contre la mort, & qui l'envisage sans effroy : image beaucoup plus vive que n'est la pensée mesme à laquelle elle est jointe. Ainsi il n'est pas étrange qu'elle frappe davantage, parce que l'ame s'instruit par les images des veri-

tez, mais elle ne s'émeut guere que par l'image des mouvemens.

*Si vis me flere, dolendum est
Primum ipsi tibi.*

Mais comme le stile figuré signifie ordinairement avec les choses les mouvemens que nous ressentons en les concevant & en parlant, on peut iuger par là de l'usage que l'on en doit faire, & quels sont les sujets auxquels il est propre. Il est visible qu'il est ridicule de s'en servir dans les matieres purement speculatives, que l'on regarde d'un œil tranquile, & qui ne produisent aucun mouvement dans l'esprit. Car puisque les figures expriment les mouvemens de nostre ame, celles que l'on mesle en des sujets où l'ame ne s'émeut point, sont des mouvemens contre la nature, & des especes de convulsion : C'est pourquoy il n'y a rien de moins agreable que certains predicateurs qui s'écrient indifferemment sur tout, & qui ne s'agitent pas moins sur des raisonnemens philosophiques, que sur les veritez les plus étonnantes & les plus necessaires pour le salut.

Et au contraire, lorsque la matiere que l'on traite est telle qu'elle nous doit raisonnablement toucher, c'est vn defaut d'en par-

ser d'une maniere seche & froide, & sans mouvement ; parce que (c'est vn defaut de n'estre pas touché de ce que l'on doit.

Ainsi les veritez divines n'estant pas proposées simplement pour estre connues, mais beaucoup plus pour estre aimées, reverées, & adorées par les hommes ; il est sans doute que la maniere noble, élevée, & figurée, dont les Saints Peres les ont traitées, leur est bien plus proportionnée qu'un stile simple & sans figure comme celuy des Scholastiques, puisqu'elle ne nous enseigne pas seulement ces veritez, mais qu'elle nous represente aussi les sentimens d'amour & de reverence, avec lesquels les Peres en ont parlé ; & que portant ainsi dans nôtre esprit l'image de cette sainte disposition, elle peut beaucoup contribuer à y en imprimer vne semblable : au lieu que le stile scholastique estant simple, & ne contenant que les idées de la verité toute nue, est moins capable de produire dans l'ame les mouvemens de respect & d'amour que l'on doit avoir pour les veritez chrestiennes : ce qui le rend en ce point non seulement moins utile, mais aussi moins agreable, le plaisir de l'ame consistant plus à sentir des mouvemens, qu'à acquerir des connoissances.

Enfin c'est par cette mesme remarque qu'on peut resoudre cette question celebre

entre les anciens philosophes, s'il y a des mots deshonestes; & que l'on peut refuter les raisons des Stoïciens, qui vouloient qu'on se pust servir indifferemment des expressions qui sont estimées ordinairement infames & impudentes.

Ils pretendent, dit Ciceron dans vne lettre qu'il a faite sur ce sujet, qu'il n'y a point de paroles sales ni honteuses. Car ou l'infamie (disent-ils) vient des choses, ou elle est dans les paroles. Elle ne vient pas simplement des choses, puisqu'il est permis de les exprimer en d'autres paroles qui ne passent point pour deshonestes. Elle n'est pas aussi dans les paroles considerées cōme sons; puisqu'il arrive souvent, comme Ciceron le montre, qu'un mesme son signifiant diverses choses, & estant estimé deshoneste dans vne signification, ne l'est point en vne autre.

Maistout cela n'est qu'une vaine subtilité, qui ne naist que de ce que ces philosophes n'ont pas assez consideré ces idées accessoi-res que l'esprit joint aux idées principales des choses. Car il arrive de là qu'une mesme chose peut estre exprimée honnestement par un son, & deshonestement par un autre, si l'un de ces sons y joint quelqu'autre idée qui en couvre l'infamie, & si l'autre au contraire la presente à l'esprit d'une manie-

re impudente. Ainsi les mots d'adultere, d'inceste, de peché abominable, ne sont pas infames, quoy qu'ils représentét des actions très-infames; parce qu'ils ne les représentent que couvertes d'un voile d'horreur, qui fait qu'on ne les regarde que comme des crimes: de sorte que ces mots signifient plutôt le crime de ces actions, que les actions mesmes: au lieu qu'il y a de certains mots qui les expriment sans en donner de l'horreur, & plutôt comme plaisantes que comme criminelles, & qui y joignent mesme vne idée d'impudence & d'effronterie. Et ce sont ces mots-là qu'on appelle infames & deshonestes.

Il en est de mesme de certains tours par lesquels on exprime honnestement des actions, qui quoyque legitimes tiennent quelque chose de la corruption de la nature. Car ces tours sont en effet honnestes, parce qu'ils n'exprimét pas simplement ces choses, mais aussi la disposition de celuy qui en parle de cette sorte, & qui témoigne par sa retenue qu'il les envisage avec peine, & qu'il les couvre autant qu'il peut & aux autres & à soy-mesme. Au lieu que ceux qui en parleroient d'une autre maniere, feroient paroître qu'ils prendroient plaisir à regarder ces sortes d'objets; & ce plaisir estant infame,

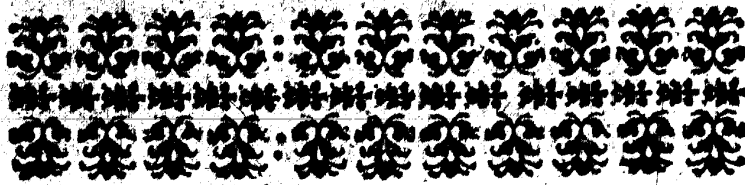
il n'est pas étrange que les mots qui impriment cette idée soient estimez contraires à l'honnesteté.

C'est pourquoy il arrive aussi quelquefois qu'un mesme mot est estimé honneste en un temps, & honteux en un autre. Ce qui a obligé les docteurs Hebreux de substituer en certains endroits de la Bible des mots hebreux à la marge, pour estre prononcez par ceux qui la liroient au lieu de ceux dont l'Escriture se sert. Car cela vient de ce que ces mots, lorsque les prophetes s'en sont servis, n'estoient point deshonestes, parce qu'ils estoient liez avec quelque idée qui faisoit regarder ces objets avec retenue & avec pudeur : mais depuis cette idée en ayant esté separée, & l'usage y en ayant joint vne autre d'impudence & d'effronterie, ils sont devenus honteux; & c'est avec raison qu'afin de ne frapper pas l'esprit de cette mauvaise idée, les Rabbins veulent qu'on en prononce d'autres en lisant la Bible, quoy qu'ils n'en changent pas pour cela le texte.

Ainsi c'étoit vne mauvaise defense à un auteur que sa profession religieuse obligeoit à vne exacte modestie, & à qui on avoit reproché avec raison de s'estre servi d'un mot peu honneste pour signifier un lieu infame, d'alleguer que les Peres n'avoient pas fait
difficulté

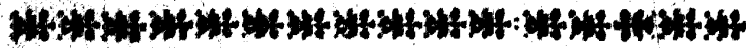
difficulté de se servir de celui de *lupanar*, & qu'on trouvoit souvent dans leurs écrits les mots de *meretrix*, de *leno*, & d'autres qu'on auroit peine à souffrir en nostre langue. Car la liberté avec laquelle les Peres se sont servis de ces mots, luy devoit faire connoître qu'ils n'estoient pas estimez honteux de leur temps, c'est à dire, que l'usage n'y avoit pas joint cette idée d'effronterie qui les rend infames ; & il avoit tort de conclure de là qu'il luy fust permis de se servir de ceux qui sont estimez deshonestes en nostre langue ; parce que ces mots ne signifient pas en effet la mesme chose que ceux dont les Peres se sont servis, puisqu'outre l'idée principale en laquelle ils conviennent, ils enferment aussi l'image d'une mauvaise disposition d'esprit, & qui tient quelque chose du libertinage & de l'impudence.

Ces idées accessoires estant donc si considerables, & diversifiant si fort les significations principales, il seroit utile que ceux qui font des dictionnaires les marquassent, & qu'ils avertissent, par exemple, des mots qui sont injurieux, civils, aigrés, honnestes, deshonestes ; ou plutôt qu'ils retranchassent entièrement ces derniers, estant toujours plus utile de les ignorer que de les sçavoir.



SECONDE PARTIE
DE LA
LOGIQUE:

*Contenant les reflexions que les hommes
ont faites sur leurs iugemens.*



CHAPITRE I.

*Ce que c'est qu'une proposition ; & des
quatre sortes de propositions.*

A PRES avoir conceu les choses par nos idées , nous comparons ces idées ensemble , & trouvant que les vnes conviennent entr'elles , & que les autres ne conviennent pas , nous les lions ou déliions : ce qui s'appelle *affirmer* ou *nier*, & généralement *iuger*.

Ce iugement s'appelle aussi *proposition*, & il est aisé de voir qu'elle doit avoir deux

termes : l'un, de qui l'on affirme, ou de qui l'on nie, lequel on appelle *sujet* ; & l'autre que l'on affirme, ou que l'on nie, lequel s'appelle *attribut*, ou *pradicatum*.

Et il ne suffit pas de concevoir ces deux termes ; mais il faut que l'esprit les lie ou les separe. Et cette action de nostre esprit est marquée dans le discours par le verbe *est*, ou seul quand nous affirmons, ou avec vne particule negative quand nous nions. Ainsi quand je dis, *Dieu est iuste*, Dieu est le sujet de cette proposition, & iuste en est l'attribut, & le mot *est* marque l'action de mon esprit qui affirme, c'est à dire, qui lie ensemble les deux idées de *Dieu* & de *iuste* comme convenant l'une à l'autre. Que si je dis, *Dieu n'est pas injuste*, *est* estant joint avec les particules, *ne pas*, signifie l'action contraire à celle d'affirmer, sçavoir celle de nier, par laquelle ie regarde ces idées comme repugnantes l'une à l'autre, parce qu'il y a quelque chose d'enfermé dans l'idée d'*injuste*, qui est contraire à ce qui est enfermé dans l'idée de *Dieu*.

Mais quoyque toute proposition enferme necessairement ces trois choses, neanmoins elle peut n'avoir que deux mots, ou mesme qu'un.

Car les hommes voulant abreger leurs

discours ont fait vne infinité de mots qui signifient tout ensemble l'affirmation, c'est à dire, ce qui est signifié par le verbe substantif, & de plus vn certain attribut qui est affirmé. Tels sont tous les verbes hors celui qu'on appelle substantif, comme *Dieu existe*, c'est à dire, *est existant*, *Dieu aime les hommes*, c'est à dire, *Dieu est aimant les hommes*. Et le verbe substantif quand il est seul, comme quand je dis, *je pense*; *Donc ie suis*, celle d'estre purement substantif, parce qu'alors on y joint le plus general des attributs qui est *l'estre*. Car *ie suis* veut dire, *je suis vn estre, ie suis quelque chose*.

Il y a aussi d'autres rencontres où le sujet & l'affirmation sont renfermez dans vn mesme mot, comme dans les premieres & secondes personnes des verbes, surtout en Latin, comme quand je dis, *sum Christianus*. Car le sujet de cette proposition est *ego*, qui est renfermé dans *sum*.

D'où il paroist que dans cette mesme langue vn seul mot fait vne proposition dans les premieres & les secondes personnes des verbes, qui par leur nature enferment déjà l'affirmation avec l'attribut, comme *veni, vidi, vici*, sont trois propositions.

On voit par là que toute proposition est

affirmative ou negative, & que c'est ce qui est marqué par le verbe qui est affirmé ou nié.

Mais il y a vne autre difference dans les propositions laquelle naist de leur sujet, qui est d'estre vniuerselles ou particulieres, ou singulieres.

Car les termes, comme nous auons déjà dit dans la premiere partie, sont ou singuliers, ou communs & vniuersels.

Et les termes vniuersels peuvent estre pris ou selon toute leur étendue, en les joignant aux signes vniuersels exprimez ou souf-entendus, comme *omnis, tout*, pour l'affirmation; *Nullus, nul*, pour la negation: *tout homme, nul homme*.

Ou selon vne partie indeterminée de leur étendue, qui est lors qu'on y joint le mot *aliquis, quelque*, comme *quelque homme, quelques hommes*, ou d'autres selon l'usage des langues.

D'où il arrive vne difference notable dans les propositions. Car lorsque le sujet d'une proposition est vn terme commun qui est pris dans toute son étendue, la proposition s'appelle vniuerselle, soit qu'elle soit affirmative, comme *tout impie est fou*; ou negative, comme *nul vicieux n'est heureux*.

Et lors que le terme commun n'est pris que selon vne partie indéterminée de son étendue, à cause qu'il est resserré par le mot indéterminé *quelque*, la proposition s'appelle particulière, soit qu'elle affirme, comme *quelque cruel est lasche*; soit qu'elle nie, comme *quelque pauvre n'est pas malheureux*.

Que si le sujet d'une proposition est singulier, comme quand ie dis *Louys XIII. a pris la Rochelle*, on l'appelle singulière.

Mais quoy qu'elle soit différente de l'universelle en ce que son sujet n'est pas commun, elle s'y doit néanmoins plutôt rapporter qu'à la particulière; parceque son sujet, par cela mesme qu'il est singulier, est nécessairement pris dans toute son étendue, ce qui fait l'essence d'une proposition universelle, & qui la distingue de la particulière. Car il importe peu pour l'universalité d'une proposition que l'étendue de son sujet soit grande ou petite, pourveu que quel qu'elle soit on la prenne toute entière. Et c'est pourquoy les propositions singulières tiennent lieu d'universelles dans l'argumentation. Ainsi l'on peut réduire toutes les propositions à quatre sortes, que pour soulager la memoire on a marquées par ces quatre voyelles A. E. I. O.

A. L'universelle affirmative, comme *tout vicieux est esclave.*

E. L'universelle negative, comme *Nul vicieux n'est heureux.*

I. La particuliere affirmative, comme *Quelque vicieux est riche.*

O. La particuliere negative, comme *Quelque vicieux n'est pas riche.*

Et pour les faire mieux retenir on a fait ces deux Vers :

Afferit A, negat E, verum generaliter ambo.

Afferit I, negat O, sed particulariter ambo.

On a aussi accoustumé d'appeller quantité l'universalité ou la particularité des propositions.

Et on appelle qualité, l'affirmation ou la negation qui dependent du verbe qui est regardé comme la forme de la proposition.

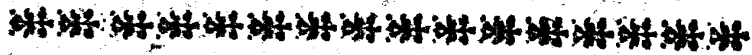
Et ainsi A. & E, conviennent selon la quantité, & different selon la qualité, & de mesme I. & O.

Mais A. & I. conviennent selon la qualité, & different selon la quantité, & de mesme E. & O.

Les propositions se divisent encore selon la matiere en vraies & fausses. Et il est clair qu'il n'y en peut point avoir qui ne soient ny vraies ny fausses; puisque toute propo-

sition marquant le iugement que nous faisons des choses, elle est vraye quand ce iugement est conforme à la vérité, & fausse lorsqu'il n'y est pas conforme.

Mais parce que nous manquons souvent de lumière pour reconnoître le vray & le faux, outre les propositions qui nous paroissent certainement vrayes, & celles qui nous paroissent certainement fausses, il y en a qui nous semblent vrayes, mais dont la vérité ne nous est pas si evidente que nous n'ayons quelque apprehension qu'elles ne soient fausses; ou bien qui nous semblent fausses, mais dont nous ne nous tenons pas assurés de la fausseté. Ce sont les propositions qu'on appelle probables; dont les premières sont plus probables, & les dernières moins probables. Nous dirons quelque chose dans la 4. Partie de ce qui nous fait iuger avec certitude qu'une proposition est vraye.



CHAPITRE II.

De l'opposition entre les propositions qui ont mesme sujet & mesme attribut.

Nous venons de dire qu'il y a quatre sortes de propositions, A. E. I. O; on

demande maintenant quelle convenance ou disconvenance elles ont ensemble lorsqu'on fait du mesme sujet & du mesme attribut diverses sortes de propositions. C'est ce qu'on appelle opposition.

Et il est aisé de voir que cette opposition ne peut estre que de trois sortes, quoyque l'une des trois se subdivise en deux autres.

Car si elles sont opposées en quantité & en qualité tout ensemble, comme A, O; & E, I, on les appelle contradictoires, comme *Tout homme est animal, Quelque homme n'est pas animal : Nul homme n'est impeccable, Quelque homme est impeccable.*

Si elles different en quantité seulement, & qu'elles conviennent en qualité, comme A, I; & E, O, on les appelle subalternes, comme *Tout homme est animal, Quelque homme est animal : Nul homme n'est impeccable, Quelque homme n'est pas impeccable.*

Et si elles different en qualité, & qu'elles conviennent en quantité, alors elles sont appellées *contraires* ou *subcontraires* : *contraires*, quand elles sont univeselles, comme *Tout homme est animal, Nul homme n'est animal.*

Subcontraires, quand elles sont particulieres, comme *Quelque homme est animal, Quelque homme n'est pas animal.*

En regardant maintenant ces proposi-

tions opposées selon la vérité ou la fausseté, il est aisé de iuger,

1. Que les contradictoires ne sont jamais ny vrayes ny fausses ensemble, mais si l'une est vraye l'autre est fausse, & si l'une est fausse l'autre est vraye. Car s'il est vray que tout homme soit animal, il ne peut pas estre vray que quelque hōme n'est pas animal; & si au contraire il est vray que quelque homme n'est pas animal, il n'est donc pas vray que tout homme soit animal. Cela est si clair qu'on ne pourroit que l'obscurcir en l'expliquant davantage.

2. Les contraires ne peuvent jamais estre vrayes ensemble, mais elles peuvent estre toutes deux fausses. Elles ne peuvent estre vrayes, parceque les contradictoires seroient vraies. Car s'il est vrai que tout homme soit animal, il est faux que quelque homme n'est pas animal, qui est la contradictoire, & par consequent encore plus faux que nul homme ne soit animal, qui est la contraire.

Mais la fausseté de l'une n'emporte pas la vérité de l'autre. Car il peut estre faux que tous les hommes soient iustes, sans qu'il soit vray pour cela que nul homme ne soit juste, puisqu'il peut y avoir des hommes iustes, quoyque tous ne soient pas iustes.

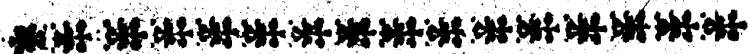
3. Les subcontraires par vne regle toute opposée à celle des contraires peuvent estre vrayes ensemble, comme ces deux icy, *Quelque homme est iuste, Quelque homme n'est pas iuste*; parceque la iustice peut convenir à vne partie des hommes, & ne convenir pas à l'autre; & ainsi l'affirmation & la negation ne regardent pas le mesme sujet, puisque *quelque homme* est supposé pour vne partie des hommes dans l'vne des propositions, & pour vne autre partie dans l'autre. Mais elles ne peuvent estre toutes deux faulles, puis qu'autrement les contradictoires seroient toutes deux faulles. Car s'il estoit faux que quelque homme fust iuste, il seroit donc vray que nul homme n'est iuste, qui est la contradictoire, & à plus forte raison que quelque homme n'est pas iuste, qui est la subcontraire.

4. Pour les subalternes ce n'est pas vne veritable opposition, puisque la particuliere est vne suite de la generale. Car si tout homme est animal, quelque homme est animal: Si nul homme n'est singe, quelque homme n'est pas singe. C'est pourquoy la verité des vniverselles emporte celle des particulieres, mais la verité des particulieres n'emporte pas celle des vniverselles. Car il ne s'ensuit pas que parce qu'il est

vray que quelque homme est iuste il soit
 vray aussi que tout homme est iuste. Et au
 contraire la fausseté des particulieres em-
 porte la fausseté des vniverselles. Car s'il
 est faux que quelque homme soit impecca-
 ble, il est encore plus faux que tout homme
 soit impeceable. Mais la fausseté des vni-
 verselles n'emporte pas la fausseté des par-
 ticulieres. Car quoy qu'il soit faux que
 tout homme soit iuste, il ne s'ensuit pas que
 ce soit vne fausseté de dire que quelque
 homme est iuste. D'où il s'ensuit qu'il y a
 plusieurs rencontres où ces propositions
 subalternes sont, toutes deux vrayes, &
 & d'autres où elles sont toutes deux faus-
 ses.

Je ne dis rien de la reduction des propo-
 sitions opposées en vn mesme sens, parce
 que cela est tout à fait inutile, & que les re-
 gles qu'on en donne ne sont la pluspart
 vrayes qu'en Latin.





CHAPITRE III.

*Des propositions simples & composées.
 Qu'il y en a de simples qui paroissent
 composées & qui ne le sont pas, &
 qu'on peut appeller complexes. De
 celles qui sont complexes par le sujet
 ou par l'attribut.*

Nous avons dit que toute proposition doit avoir au moins vn sujet & vn attribut ; mais il ne s'enfuit pas de là qu'elle ne puisse avoir plus d'vn sujet & plus d'vn attribut. Celles donc qui n'ont qu'vn sujet & qu'vn attribut s'appellent *simples*, & celles qui ont plus d'vn sujet ou plus d'vn attribut s'appellent *composées*, comme quand je dis : Les biens & les maux, la vie & la mort, la pauvreté & les richesses viennent du Seigneur, cét attribut, *venir du Seigneur*, est affirmé non d'vn seul sujet, mais de plusieurs, sçavoir *des biens & des maux*, &c.

Mais avant que d'expliquer ces propositions composées, il faut remarquer qu'il y en a qui le paroissent & qui sont néanmoins simples. Car la simplicité d'une proposition se prend de l'unité du sujet & de

l'attribut. Or il y a plusieurs propositions qui n'ont proprement qu'un sujet & qu'un attribut, mais dont le sujet ou l'attribut est un terme complexe, qui enferme d'autres propositions qu'on peut appeler incidentes, qui ne font que partie du sujet ou de l'attribut, y estant jointes par le pronom relatif, *qui*, *lequel*, dont le propre est de joindre ensemble plusieurs propositions, en sorte qu'elles n'en composent toutes qu'une seule.

Ainsi quand Iesus-Christ dit, *Celuy qui fera la volonté de mon Pere qui est dans le ciel entrera dans le royaume des cieux*, le sujet de cette proposition contient deux propositions, puisqu'il comprend deux verbes; mais comme ils sont joints par des *qui*, ils ne font que partie du sujet; au lieu que quand je dis, *les biens & les maux viennent du Seigneur*, il y a proprement deux sujets, parceque j'affirme également de l'un & de l'autre qu'ils viennent de Dieu.

Et la raison de cela est que les propositions jointes à d'autres par des *qui*, ou ne sont des propositions que fort imparfaitement, selon ce qui sera dit plus bas; ou ne sont pas tant considérées comme des propositions que l'on fasse alors, que comme des propositions qui ont esté faites auparavant, &

qu'alors on ne fait plus que concevoir comme si c'estoient de simples idées. D'où vient qu'il est indifferent d'enoncer ces propositions incidentes par des noms adjectifs, ou par des participes sans verbes & sans *qui*, ou avec des verbes & des *qui*. Car c'est la mesme chose de dire : *Dieu invisible a créé le monde visible*, ou *Dieu qui est invisible a créé le monde qui est visible* : *Alexandre le plus genereux de tous les rois a vaincu Darius*, ou *Alexandre qui a esté le plus genereux de tous les rois a vaincu Darius*. Et dans l'un & dans l'autre mon but principal n'est pas d'affirmer que Dieu soit invisible, ou qu'Alexandre ait esté le plus genereux de tous les rois, mais supposant l'un & l'autre comme affirmé auparavant, j'affirme de Dieu conceu comme invisible qu'il a créé le monde visible, & d'Alexandre conceu comme le plus genereux de tous les rois qu'il a vaincu Darius.

Mais si ie disois : *Alexandre a esté le plus genereux de tous les rois, & le vainqueur de Darius*, il est visible que si j'affirmerois également d'Alexandre, & qu'il auroit esté le plus genereux de tous les rois, & qu'il auroit esté le vainqueur de Darius. Et ainsi c'est avec raison qu'on appelle ces dernieres sortes de propositions des propositions

composées, au lieu qu'on peut appeller les autres des propositions complexes.

Il faut encore remarquer que ces propositions complexes peuvent estre de deux sortes. Car la complexion pour parler ainsi, peut tomber ou sur la matiere de la proposition, c'est à dire, sur le sujet, ou sur l'attribut, ou sur tous les deux, ou sur la forme seulement.

1. La complexion tombe sur le sujet quand le sujet est vn terme complexe, comme dans cette proposition : *Tout homme qui ne craint rien, est roy : Rex est qui metuit nihil.*

*Beatus ille qui procul negotiis,
Vt prisca gens mortalium,
Paterna rura bobus exercet suis,
Solutus omni fœnore.*

Car le verbe *est* est souf-entendu dans cette derniere proposition, & *beatus* en est l'attribut, & tout le reste le sujet.

2. La complexion tombe sur l'attribut, lorsque l'attribut est vn terme complexe, comme : *La pieté est vn bien qui rend l'homme heureux dans les plus grandes adversitez :*

Sum pius Enneas famâ super ætera notus.

Mais il faut particulièrement remarquer icy que toutes les propositions composées de verbes actifs & de leur regime, peuvent estre appellées complexes, & qu'elles con-

tiennent en quelque maniere deux propositions. Si ie dis , par exemple , Brutus a tué vn tyran , cela veut dire , que Brutus a tué quelqu'un , & que celuy qu'il a tué estoit tyran. D'où vient que cette proposition peut estre contredite en deux manieres, ou en disant, Brutus n'a tué personne, ou en disant que celuy qu'il a tué n'estoit pas tyran. Ce qu'il est tres-important de remarquer, parceque lorsque ces sortes de propositions entrent en des argumens, quelquefois on n'en prouve qu'une partie en supposant l'autre , ce qui oblige souvent pour reduire ces argumens dans la forme la plus naturelle de changer l'actif en passif, afin que la partie qui est prouvée soit exprimée directement , comme nous remarquerons plus au long quand nous traiterons des argumens composez de ces propositions complexes.

3. Quelquefois la complexion tombe sur le sujet & l'attribut, l'un & l'autre estant vn terme complexe ; comme dans cette proposition : *Les grands qui oppriment les pauvres, seront punis de Dieu qui est le protecteur des opprimez :*

*Ille ego qui quondam gracili modulatus avenâ
Carmen, & egressus sylvis vicina cœgi
Et quamvis avido parerent arva colono*

*Gratū opus agricolis. At nunc horrētia Martis
Arma virūque cano, Troia qui primus ab oris
Italiam fato profugus lavinaque venit
litora.*

Les trois premiers vers & la moitié du quatrième composent le sujet de cette proposition; & le reste en compose l'attribut, & l'affirmation est enfermée dans le verbe *cano*.

Voilà les trois manières selon lesquelles les propositions peuvent estre complexes quant à leur matière, c'est à dire, quant à leur sujet & à leur attribut.

CHAPITRE IV.

*De la nature des propositions incidentes,
qui font partie des propositions complexes.*

MAis avant que de parler des propositions dont la complexion tombe sur la forme, c'est à dire, sur l'affirmation ou la négation, il y a plusieurs remarques importantes à faire sur la nature des propositions incidentes, qui font partie du sujet ou de l'attribut de celles qui sont complexes selon la matière.

1. On a déjà veu que ces propositions in-

identes sont celles dont le sujet est le relatif *qui*, comme, *les hommes qui sont créés pour connoître & pour aimer Dieu*, ou, *les hommes qui sont pieux*, ostant le terme d'*hommes*, le reste est vne proposition incidente.

Mais il se faut souvenir de ce qui a esté dit dans le chap. 6. de la 1. partie, que les additions des termes complexes sont de deux sortes, les vnes qu'on peut appeller de simples explications, qui est lorsque l'addition ne change rien dans l'idée du terme, parceque ce qu'on y ajoute luy convient généralement & dans toute son étendue; comme dans le 1. exemple, *les hommes qui sont créés pour connoître & pour aimer Dieu*.

Les autres qui se peuvent appeller des déterminations, parceque ce qu'on ajoute à vn terme ne convenant pas à ce terme dans toute son étendue, en restreint & en détermine la signification, comme dans le second exemple, *les hommes qui sont pieux*. Selon cela on peut dire qu'il y a vn *qui* explicatif, & vn *qui* déterminatif.

Or quand le *qui* est explicatif, l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte, quoyque ce ne soit qu'incidemment au regard de la proposition totale, de sorte qu'on peut substituer le sujet mesme au *qui*, comme on

peut voir dans le premier exemple, *Les hommes qui ont esté créés pour connoître & pour aimer Dieu.* Car on peut dire, *Les hommes ont esté créés pour connoître & pour aimer Dieu.*

Mais quand le *qui* est determinatif, l'attribut de la proposition incidéte n'est point proprement affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte. Car si après avoir dit, *les hommes qui sont pieux sont charitables*, on vouloit substituer le mot *d'hommes* au *qui*, en disant, *les hommes sont pieux*, la proposition seroit fausse, parceque ce seroit affirmer le mot de *pieux* des hommes comme hommes; mais en disant, *les hommes qui sont pieux sont charitables*, on n'affirme ny des hommes en general, ny d'aucuns hommes en particulier, qu'ils soient pieux; mais l'esprit joignant ensemble l'idée de *pieux* avec celle d'*hommes*, & en faisant vne idée totale, juge que l'attribut de *charitable* convient à cette idée totale. Et ainsi tout le iugement qui est exprimé dans la proposition incidéte est seulement celui par lequel nostre esprit juge que l'idée de *pieux* n'est pas incompatible avec celle d'*homme*, & qu'ainsi il peut les considerer comme jointes ensemble, & examiner ensuite ce qui leur convient selon cétte vnion.

Il y a souvent des termes qui sont dou-

blement & triplement complexes, estant composez de plusieurs parties dont chacune à part est complexe; & ainsi il s'y peut rencontrer diverses propositions incidentes & de diverse espee, le *qui* de l'un estant determinatif, & le *qui* de l'autre explicatif. C'est ce qu'on verra mieux par cét exemple : *La doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps, laquelle a esté enseignée par Epicure est indigne d'un philosophe* : cette proposition a pour attribut, *indigne d'un philosophe*, & tout le reste pour sujet; & ainsi ce sujet est vn terme complexe qui enferme deux propositions incidentes : la premiere est, *qui met le souverain bien dans la volupté du corps* : le *qui* dans cette proposition incidente est determinatif; car il determine le mot de doctrine qui est general, à celle qui affirme que le souverain bien de l'homme est dans la volupté du corps : D'où vient qu'on ne pourroit sans absurdité substituer au *qui* le mot de doctrine, en disant, *la doctrine met le souverain bien dans la volupté du corps*. La seconde proposition incidente est, *qui a esté enseignée par Epicure*. & le sujet auquel ce *qui* se rapporte, est tout le terme complexe, *la doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps*, qui marque vne doctrine singuliere

& individuelle, capable de divers accidés, comme d'estre soutenüe par diverses personnes, mais déterminée en elle-mesme à estre toujourns prise de la mesme sorte au moins dans ce point precis, selon lequel on Pentend. Et c'est pourquoy le *qui* de la seconde proposition incidente, *qui a esté enseignée par Epicure*, n'est point déterminatif, mais seulement explicatif: d'où vient qu'on peut substituer le sujet auquel ce *qui* se rapporte en la place du *qui*, en disant, *la doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps a esté enseignée par Epicure.*

3. La dernière remarque est, que pour iuger de la nature de ces propositions, & pour sçavoir si le *qui* est déterminatif ou explicatif, il faut souvent avoir plus d'égard au sens & à l'intention de celuy qui parle, qu'à la seule expression.

Car il y a souvent des termes complexes qui paroissent incomplexes, ou qui paroissent moins complexes qu'ils ne le sont en effet: parcequ'une partie de ce qu'ils enferment dans l'esprit de celuy qui parle est sous-entendu & non exprimé, selon ce qui a esté dit dans le ch. 6. de la 1. partie, où l'on a fait voir qu'il n'y avoit rien de plus ordinaire dans les discours des hommes que de marquer des choses singulieres par des

noms communs ; parceque les circonstances du discours font assez voir , qu'on joint à cette idée commune qui répond à ce mot, vne idée singuliere & distincte, qui le determine à ne signifier qu'une seule & vni-que chose.

J'ay dit que cela se reconnoissoit d'ordinaire par les circonstances, comme dans la bouche des François le mot de *Roy* signifie Louys XIV. Mais voicy encore vne regle qui peut servir à faire iuger quand vn terme commun demeure dans son idée generale, ou quand il est determiné par vne idée distincte & particuliere, quoyque non exprimée.

Quand il y a vne absurdité manifeste à lier vn attribut avec vn sujet demeurant dans son idée generale, on doit croire que celuy qui fait cette proposition n'a pas laissé ce sujet dans son idée generale. Ainsi si i'entens dire à vn homme : *Rex hoc mihi imperavit*, le *Roy m'a commandé telle chose*, je suis assuré qu'il n'a point laissé le mot de *Roy* dans son idée generale, car le *Roy* en general ne fait point de commandement particulier.

Si vn homme m'avoit dit : *La Gazette de Bruxelles du 14. de Janvier 1662 touchant ce qui se passe à Paris est fausse*, ie serois assuré

qu'il auroit quelque chose dans l'esprit de plus que ce qui seroit signifié par ces termes : parceque tout cela n'est point capable de faire iuger si cette gazette est vraie ou fausse ; & qu'ainsi il faudroit qu'il eust conceu vne nouvelle distincte & particuliere, laquelle il iugeast contraire à la verité ; comme si cette gazette avoit dit, *que le Roy a fait cent Chevaliers de l'Ordre du Saint Esprit.*

De mesme dans les iugemens que l'on fait des opinions des philosophes, quand on dit que la doctrine d'un tel philosophe est fausse, sans exprimer distinctement quelle est cette doctrine, comme *que la doctrine de Lucrece touchant la nature de nostre ame est fausse*, il faut necessairement que dans ces sortes de iugemens ceux qui les font conçoivent vne opinion distincte & particuliere sous le mot general de doctrine d'un tel philosophe ; parceque la qualité de fausse ne peut pas convenir à vne doctrine comme estant d'un tel auteur, mais seulement comme estant vne telle opinion en particulier, contraire à la verité. Et ainsi ces sortes de propositions se resolvent necessairement en celles-cy : *Vne telle opinion qui a esté enseignée par un tel auteur, est fausse. L'opinion que nostre ame soit composée d'atomes,*

l'homme, ou à quelque autre esprit sujet à erreur, qui iuge faussement qu'une chose est ce qu'elle n'est pas.

On demande donc si cette fausseté ne se rencontre que dans les propositions, & dans les iugemens.

On répond ordinairement que non, & cela a sa vérité; mais cela n'empesche pas qu'il n'y ait quelquefois de la fausseté, non dans les idées simples, mais dans les termes complexes; parcequ'il suffit pour cela qu'il y ait quelque iugement, & quelque affirmation ou expresse ou virtuelle.

C'est ce que nous verrons mieux en considerant en particulier les deux sortes de termes complexes, l'un dont le *qui* est explicatif, l'autre dont il est determinatif.

Dans la premiere sorte de termes complexes il ne faut pas s'étonner s'il peut y avoir de la fausseté; parceque l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte: *Alexandre qui est fils de Philippe*, i'affirme quoy qu'incidemment le fils de Philippe d'Alexandre, & par consequent il y a en cela de la fausseté, si cela n'est pas.

Mais il faut remarquer deux ou trois choses importantes. 1. Que la fausseté de la proposition incidente n'empesche pas

pour l'ordinaire la vérité de la proposition principale : Par exemple, *Alexandre qui a esté fils de Philippe, a vaincu les Perses*, cette proposition doit passer pour vraie, quand Alexandre ne seroit pas fils de Philippe, parceque l'affirmation de la proposition principale ne tombe que sur Alexandre, & ce qu'on y a joint incidemment, quoyque faux, n'empesche point qu'il ne soit vray qu'Alexandre a vaincu les Perses.

Que si neanmoins l'attribut de la proposition principale avoit rapport à la proposition incidente, comme si je disois, *Alexandre fils de Philippe estoit petit fils d'Amintias*, ce seroit alors seulement que la fausseté de la proposition incidente rendroit faulle la proposition principale.

2. Quand on n'employe ces propositions incidentes que pour designer le sujet du discours, il n'est point alors necessaire pour la vérité de ces propositions que leur attribut convienne à ce sujet dans la vérité; mais c'est assez qu'il luy convienne dans l'opinion des hommes. Ainsi quand on dit, *Alexandre fils de Philippe* ou *qui a esté fils de Philippe*, la qualité de *fils de Philippe*, qui est affirmée d'Alexandre, n'en est affirmée que selon l'opinion des hommes, & non selon la vérité des choses, de sorte que le sens

est, *Alexandre qui selon l'opinion des hommes a esté fils de Philippe* Et c'est pourquoy il peut estre faux qu'*Alexandre* soit fils de *Philippe*, quoyque l'Escriture luy donne cette qualité : *Alexander Philippi, Rex Macedo.*
1. Macch. c.1.

3. Les titres qui se donnent cōmunément à certaines dignitez se peuvent donner à tous ceux qui possèdent cette dignité, quoy que ce qui est signifié par ce titre ne leur convienne en aucune sorte. Ainsi parce qu'autrefois le titre de *saint*, & de *tres-saint* se donnoit à tous les Evesques, on voit que les Evesques catholiques dans la conférence de Carthage ne faisoient point de difficulté de donner ce nom aux Evesques Donatistes, *sanctissimus Petilianus dixit*, quoy qu'ils sçer sent bien qu'il ne pouvoit pas y avoir de veritable sainteté dās vn Evesque Schismatique. Nous voyons aussi que saint Paul dans les Actes donne le titre de *tres-bon* ou *tres-excellent* à Festus Gouverneur de Judée, parceque c'estoit le titre qu'on donnoit d'ordinaire à ces Gouverneurs.

4. Il n'en est pas de mesme quand vne personne est l'auteur d'un titre qu'il donne à vn autre, & qu'il le luy donne parlant de luy-mesme non selon l'opinion des autres, ou selon l'erreur populaire ; car on luy peut

alors imputer avec raison la fausseté de ces propositions. Ainsi quand vn homme dit : *Aristote, qui est le prince des philosophes*, ou simplement, *le prince des philosophes* a crû que l'origine des nerfs estoit dans le cœur, on n'auroit pas droit de luy dire que cela est faux, parce qu'Aristote n'est pas le plus excellent des philosophes; car il suffit qu'il ait suivi en cela l'opinion commune quoy que fausse. Mais si vn homme disoit : *M. Gassendy, qui est le plus habile des philosophes*, croit qu'il y a du vuide dans la nature, on auroit sujet de disputer à cette personne la qualité qu'il voudroit donner à M. Gassendy, & de le rendre responsable de la fausseté qu'on pourroit prétendre se trouver dans cette proposition incidete. L'on peut estre accusé de fausseté en donnant à la mesme personne vn titre qui ne luy convient pas, & n'en estre pas accusé en luy en donnant vn autre qui luy convient encore moins dans la verité. Par exemple, *le Pape lean XII n'estoit ny saint, ny chaste, ny pieux*, comme Baronius le reconnoist; & cependant ceux qui l'appelloient *tres-saint* ne pouvoient estre repris de mensonge, & ceux qui l'eussent appellé *tres-chaste* ou *tres-pieux*, eussent esté de fort grands menteurs, quoy qu'ils ne Peussent fait que par des proposi-

tions incidenttes, comme s'ils eussent dit, *lean XI I. tres-chaste Pontife a ordonné telle chose.*

Voilà pour ce qui est des premières sortes de propositions incidentes, dont le *qui* est explicatif: quant aux autres dont le *qui* est determinatif, comme, *Les hommes qui sont pieux; Les rois qui aiment leurs peuples*, il est certain que pour l'ordinaire elles ne sôt pas susceptibles de fausseté; parceque l'attribut de la proposition incidente n'y est pas affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte. Car si on dit, par exemple, *Que les Juges qui ne font jamais rien par priere & par faveur, sont dignes de loüages*, on ne dit pas pour cela qu'il y ait aucü Juge sur la terre qui soit dans cette perfection. Neanmoins je croy qu'il y a toujours dans ces propositions vne affirmation tacite & virtuelle, non de la conuenance actuelle de l'attribut au sujet auquel le *qui* se rapporte, mais de la conuenance possible. Et si on se trompe en cela, ie croy qu'on a raison de trouver qu'il y auroit de la fausseté dans ces propositions incidentes, comme si on disoit: *Les esprits qui sont quarrés, sont plus solides que ceux qui sont ronds*, l'idée de *quarré* & de *rond* estant incompatible avec l'idée d'*esprit* pris pour le principe de la pensée, i'estime que ces proposi-

tions incidentes devroient passer pour fausses.

Et l'on peut mesme dire que c'est de là que naissent la plus grande partie de nos erreurs. Car ayant l'idée d'une chose, nous y joignons souvent vne autre idée qui y est incompatible, quoy que par erreur nous l'y ayons crû compatible, ce qui fait que nous attribuons à cette mesme idée ce qui ne luy peut convenir.

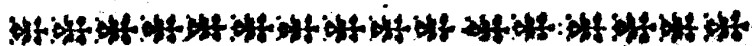
Ainsi trouvant en nous-mesmes deux idées, celle de la substance qui pense, & celle de la substance étendue, il arrive souvent que lorsque nous considérons nostre ame qui est la substance qui pense, nous y mettons insensiblement quelque chose de l'idée de la substance étendue, côme quand nous nous imaginons qu'il faut que nostre ame remplisse vn lieu ainsi que le remplit vn corps; & qu'elle ne seroit point, si elle n'estoit nulle part, qui sont des choses qui ne conviennent qu'au corps. Et c'est de là qu'est née l'erreur impie de ceux qui croyent l'ame mortelle. On peut voir vn excellent discours de S. Augustin sur ce sujet dans le livre 10. de la Trinité, où il montre qu'il n'y a rien de plus facile à connoître que la nature de nostre ame, mais que ce qui brouille les hommes, est que la voulant

connoître, ils ne se contentent pas de ce qu'ils en connoissent sans peine, qui est que c'est vne substance qui pense, qui veut, qui doute, qui scait; mais ils joignent à ce qu'elle est ce qu'elle n'est pas, se la voulant imaginer sous quelques-vns de ces phantomes sous lesquels ils ont accoutumé de concevoir les choses corporelles.

Quand d'autre part nous considerons les corps, nous avons bien de la peine à nous empêcher d'y mêler quelque chose de l'idée de la substance qui pense, ce qui nous fait dire des corps pesans, qu'ils veulent aller au centre, des plantes, qu'elles cherchent les alimens qui leur sont propres; des crises d'une maladie, que c'est la nature qui s'est voulu décharger de ce qui luy nuisoit, & de mille autres choses sur-tout dans nos corps, que la nature veut faire cecy ou cela, quoy que nous soyons bien assurez que nous ne l'avons point voulu, n'y ayant pensé en aucune sorte, & qu'il soit ridicule de s'imaginer qu'il y ait en nous autre chose que nous-mêmes qui connoisse ce qui nous est propre ou nuisible, qui cherche l'un & qui fuye l'autre.

Je croy que c'est encore à ce mélange d'idées incompatibles qu'on doit attribuer tous les murmures que les hommes font

contre Dieu. Car il seroit impossible de murmurer contre Dieu, si on le concevoit veritablement selon ce qu'il est, tout puissant, tout sage, & tout bon. Mais les méchans le concevant comme tout puissant & comme le maistre souverain de tout le monde, luy attribuent tous les malheurs qui leur arrivent, en quoy ils ont raison; & parcequ'en mesme temps ils le conçoivent cruel & iniuste, ce qui est incompatible avec sa bonté, ils s'emportent contre luy, comme s'il avoit eu tort de leur envoyer les maux qu'ils souffrent.



CHAPITRE VI.

Des propositions complexes selon l'affirmation ou la negation; & d'une espece de ces sortes de propositions que les philosophes appellent modales.

OVtre les propositions dont le sujet ou l'attribut est vn terme complexe, il y en a d'autres qui sont complexes, parce qu'il y a des termes ou des propositions incidentes qui ne regardent que la forme de la proposition, c'est à dire l'affirmation ou la negation qui est exprimée par le verbe,

comme si je dis : *je soutiens que la terre est ronde* ; *je soutiens* n'est qu'une proposition incidente, qui doit faire partie de quelque chose dans la proposition principale ; & cependant il est visible qu'elle ne fait partie ny du sujet ny de l'attribut : car cela n'y change rien du tout, & ils seroient conceus entierement de la mesme sorte si ie disois simplement, *la terre est ronde*. Et ainsi cela ne tombe que sur l'affirmation, qui est exprimée en deux manieres : l'une à l'ordinaire par le verbe *est*, *la terre est ronde*, & l'autre plus expressément par le verbe *je soutiens*.

C'est de mesme quand on dit, *Je nie ; il est vray ; il n'est pas vray* ; ou qu'on ajoute dans une proposition ce qui en appuye la verité, comme quand je dis : *Les raisons d'astronomie nous convainquent que le soleil est beaucoup plus grand que la terre*. Car cette premiere partie n'est que l'appuy de l'affirmation.

Neanmoins il est important de remarquer qu'il y a de ces sortes de propositions qui sont ambiguës, & qui peuvent estre prises differemment selon le dessein de ce-luy qui les prononce, comme si ie dis : *Tous les philosophes nous assurent que les choses pesantes tombent d'elles-mesmes en bas ; si mon*

dessein est de montrer que les choses pesantes tombent d'elles-mêmes en bas, la première partie de cette proposition ne sera qu'incidente, & ne fera qu'appuyer l'affirmation de la dernière partie. Mais si au contraire ie n'ay dessein que de rapporter cette opinion des philosophes, sans que moi-même ie l'approuve, alors la première partie sera la proposition principale, & la dernière sera seulement vne partie de l'attribut. Car ce que i'affirmeray ne sera pas que les choses pesantes tombent d'elles-mêmes, mais seulement que tous les philosophes l'assurent. Et il est aisé de voir que ces deux différentes manieres de prendre cette mesme proposition, la changent tellement, que ce sont deux différentes propositions, & qui ont les sens tous differens. Mais il est souvent aisé de iuger par la suite, auquel de ces deux sens on la prend. Car par exemple, si apres avoir fait cette proposition j'ajoutois : *Or les pierres sont pesantes : donc elles tombent en bas d'elles mesmes*, il seroit visible que ie l'aurois prise au premier sens, & que la première partie ne seroit qu'incidente. Mais si au contraire ie conclusois ainsi : *Or cela est vne erreur ; & par consequent il se peu faire qu'une erreur soit enseignée par tous les philoso-*

phes, il seroit manifeste que ie l'aurois prise dans le second sens, c'est à dire que la premiere partie seroit la proposition principale, & que la seconde seroit partie seulement de l'attribut.

De ces propositions complexes, où la cõplexion tombe sur le verbe, & non sur le sujet ny sur l'attribut, les philosophes ont particulièrement remarqué celles qu'ils ont appellées *modales*, parceque l'affirmation ou la negation y est modifiée par l'un de ces quatre modes, *possible, contingent, impossible, necessaire*. Et parceque chaque mode peut estre affirmé ou nié, comme, *il est impossible, il n'est pas impossible*, & en l'une & en l'autre façon estre joint avec vne proposition affirmative ou negative, que *la terre est ronde, que la terre n'est pas ronde*, chaque mode peut avoir quatre propositions, & les quatre ensemble seize, qu'ils ont marquées par ces quatre mots: PVRPVREA, ILIACE, AMABIMVS, EDENTVLI; dont voicy tout le mystere. Chaque syllabe marque vn des quatre modes:

La 1. possible :

La 2. contingent :

La 3. impossible :

La 4. necessaire.

Et la voyelle qui se trouve dans chaque syllabe, qui est ou A, ou E, ou I, ou V, marque si le mode doit estre affirmé ou nié, & si la proposition qu'ils appellent *dictum* doit estre affirmée ou niée, en cette maniere :

- A. L'affirmation du mode, & l'affirmation de la proposition.
- E. L'affirmation du mode, & la negation de la proposition.
- I. La negation du mode, & l'affirmation de la proposition.
- V. La negation du mode, & la negation de la proposition.

Ce seroit perdre le temps que d'en apporter des exemples, qui sont faciles à trouver. Il faut seulement observer que P V R P V - R E A répond à l'A des propositions complexes : I L I A C E à E : A M A B I M V S à I : E D E N T V L I à V, & qu'ainsi si on veut que les exemples soient vrais, il faut ayant pris vn sujet prendre pour *Purpurea* vn attribut qui en puisse estre vniuersellement affirmé; pour *Iliace* qui en puisse estre vniuersellement nié; pour *Amabimus* qui en puisse estre affirmé particulièrement; & pour *Edentali* qui en puisse estre nié particulièrement.

Mais quelque attribut qu'on prenne il est toujours vray que toutes les quatre propositions d'un mesme mot n'ont que le

158 LOGIQUE,
mesme sens, de sorte que l'une estant vraie
toutes les autres le sont aussi.



CHAPITRE VII.

*Des diverses sortes de propositions
composées.*

Nous avons déjà dit que les propositions composées sont celles qui ont ou vn double sujet, ou vn double attribut. Or il y en a de deux sortes : les vnes où la composition est expressément marquée ; & les autres où elle est plus cachée, & que les Logiciens pour cette raison appellent *expobibles*, qui ont besoin d'estre exposées ou expliquées.

On peut réduire celles de la premiere sorte à six especes : Les copulatives & les disjonctives : les conditionnelles, & les causales ; les relatives, & les discretives.

I. On appelle *COPULATIVES* celles qui enferment ou plusieurs sujets, ou plusieurs attributs joints par vne conionction copulative ou negative. Car *ny* fait la mesme chose que *&* en ces sortes de propositions :
La foy & la bonne vie sont nécessaires au salut.
Le méchant n'est heureux ny en ce monde ny en l'autre.

La verité de ces propositions dépend de la verité de toutes les deux parties. C'est pourquoy ces deux-cy sont vrayes, parce-que non seulement la foy, & non seulement la bonne vie, mais que l'vn & l'autre est nécessaire pour le salut ; & les méchans sont malheureux en ce monde icy aussi bien qu'en l'autre.

Ces propositions ne sont regardées comme negatives & contradictoires aux autres, que quand la negation tombe sur la conjonction ; ce qui se fait en latin en mettant la negation à la teste de la proposition :

Non & fides & bona opera necessaria sunt ad salutem.

Mais en François on fait le mesme effet, quoyqu'on mette la negation auprès du verbe :

La science ny les richesses ne sont pas nécessaires pour le salut.

Les méchans ne sont point heureux en ce monde, & ne le sont point aussi en l'autre.

Ou pour la mieux marquer on peut mettre au lieu de la negation latine, *il n'est pas vray :*

Il n'est pas vray que la science & les richesses soient nécessaires au salut.

Il n'est pas vray que les méchans soient malheureux en ce monde & en l'autre.

2. Les DISJONCTIVES sont de grand usage, & ce sont celles où entre la conjonction disjonctive *vel*, ou.

Toute ligne est droite, ou courbe.

Tout homme sera eternellement heureux, ou eternellement malheureux.

Toute action faite avec ingement est bonne ou mauvaise.

La verité de ces propositions depend de l'oppositiō nécessaire des parties, qui ne doit point souffrir de milieu, mais chaque partie separée n'est point nécessairement vraye.

Car il n'est point nécessaire qu'un homme soit heureux, ny aussi qu'il soit maheureux eternellement, mais il est nécessaire qu'il soit l'un, ou l'autre.

Elles sont negatives, quand on nie la nécessité de la disjonctive. Ce qu'on fait en latin comme dans toutes les autres propositions composées, en mettant la negation à la teste : *Non omnis actio est bona vel mala*; & en françois, *Il n'est pas vray que toute action soit bonne ou mauvaise.*

3. Les CONDITIONNELLES sont celles qui sont liées par la condition *si*, comme:

Si on ne vit selon l'Evangile, on ne sera point sauvé.

Si on aime Dieu, on trouvera tout en luy.

On ne regarde pour la verité de ces pro-

positions que la verité de la consequence.
Car quoyque l'une & l'autre partie fust
fausse, si neanmoins la consequence est
vraye, la proposition entant que condi-
tionnelle passe pour vraye; comme :

Si le singe est homme, il est raisonnable.

Ces propositions ne sont considerées com-
me negatives & contradictoires aux affir-
matives, que quand la condition est niée.
Ce qui se fait en latin en mettant vne nega-
tion à la teste.

Non si miserum fortuna sinonem

*Finxit vanum etiam mendacemque improba
finger.*

Mais en françois on exprime ces contri-
dictoires par *quoyque*, & vne negation.

*Si vous mangez du fruit defendu, vous mour-
rez.*

*Quoyque vous mangiez du fruit defendu,
vous ne mourrez pas.*

Ou bien par, *il n'est pas vray.*

*Il n'est pas vray que si vous mangez du fruit
defendu, vous mourrez.*

4. LES CAUSALES sont celles qui con-
tiennent deux propositions liées par vn
mot de cause, *quia, parcequ', à cause que.*

Il a esté puni, parce qu'il a commis un crime

Il fera sauvé, parcequ'il vit selon Dieu.

Il est necessaire pour la verité de ces

propositions, que l'une & l'autre partie soit vraie, & que l'une soit cause de l'autre.

On les contredit en niant ou l'une ou l'autre des deux parties, ou toutes les deux, ou seulement que l'une soit cause de l'autre; comme,

Il a esté puni, & il a commis un crime, mais ce n'a pas esté pour cela qu'il a esté puni.

5. LES RELATIVES sont celles qui enferment quelque comparaison, ou quelque rapport.

Où est le trésor, là est le cœur.

Quelle est la vie, telle est la mort.

La vérité dépend de la justesse du rapport.

Et on les contredit en niant le rapport.

Il n'est pas vrai, que quelle est la vie telle est la mort.

6. LES DISCRETIVES sont celles où on enonce diverses choses de différentes choses, en les joignant par *sed*, *mais* ou *tamen*, *neanmoins*; comme,

Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabis in regnum cælorum, sed qui facit voluntatem Patris mei:

Ne croyez pas que quiconque me dira, Seigneur, Seigneur, doive entrer dans le royaume des cieux, mais ce sera celui qui fera la volonté de mon Pere, qui y entrera.

La vérité de cette sorte de proposition

dépend de la vérité de toutes les deux parties, & de la separation qu'on y met. Car quoyque les deux parties fussent vrayes, vne proposition de cette sorte seroit ridicule, s'il n'y avoit point entr'elles d'opposition, comme si je disois,

Iudas estoit vn larron, & neanmoins il ne put souffrir que la Madelaine répandist ses parfums sur Iesus-Christ.

Il peut y avoir plusieurs contradictoires d'une proposition de cette sorte, comme si on disoit,

Ce n'est pas des richesses, mais de la science que dépend le bonheur.

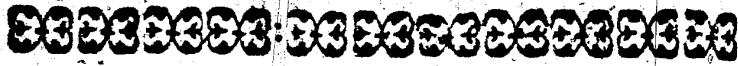
On peut contredire cette proposition en toutes ces manieres :

Le bonheur dépend des richesses, & non pas de la science.

Le bonheur ne dépend ny des richesses ny de la science.

Le bonheur depend des richesses & de la science.

Ainsi Pon voit que les copulatives sont contradictoires des discretives. Car ces deux dernières propositions sont copulatives.



CHAPITRE VIII,

Des propositions composées dans le sens.

IL reste à dire vn mot des propositions dont la composition est plus cachée. Il y en a de six sortes.

1. **EXCLUSIVES** : *La vertu seule est estimable. Il n'y a que la vertu d'estimable.*
2. **EXCEPTIVES** : *Tous les hommes sont miserables hors ceux qui sont à Dieu.*
3. **COMPARATIVES** : *L'impieré est le plus grand de tous les aveuglemens.*
4. **INCEPTIVES** : *Celuy qui se convertit à Dieu, commence à sentir le poids du peché.*
5. **DESISTIVES** : *Celuy qui est iustificié n'est plus sous la domination du peche.*
6. **REDUPLICATIVES** : *L'homme entant qu'animal est semblable aux bestes.*

Il est aisé de voir que toutes ces proposi-

tions en enferment plusieurs dans le sens. Il ne faut qu'y faire attention pour le reconnoître ; & il faut laisser quelque chose à deviner à ceux qui apprennent, afin qu'ils exercent leur esprit.

Ce qui est icy de plus remarquable, est qu'il y a souvent de ces propositions qui sont exclusives dans le sens, quoyque l'exclusion n'y soit pas exprimée, surtout en latin ; de sorte qu'en les traduisant en françois on ne les peut exprimer dans toute leur force sans en faire des propositions exclusives, quoy qu'en latin l'exclusion n'y soit pas marquée.

Ainsi 2. Corinth. 10. 17. *Qui gloriatur, in Domino gloriatur*, doit estre traduit : Que celui qui se glorifie, ne se glorifie qu'au Seigneur.

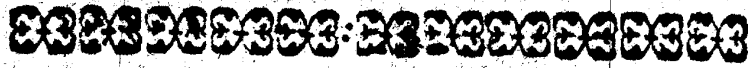
Galat. 6. 7. *Qua seminaverit homo, hac & metet* : L'homme ne recueillera que ce qu'il aura semé.

Ephes. 4. 5. *Vnus Dominus, una fides, unum baptisma* : Il n'y a qu'un Seigneur, qu'une foy, qu'un baptesme.

Math. 5. 46. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Si vous n'aimez que ceux qui vous aiment, quelle recompense en meritez-vous ?

Senèque dans la Troade : *Nullas habeo*

spes Troia, si tales habet : Si Troye n'a que cette esperance, elle n'en a point : comme s'il y avoit, *si tantum tales habet.*



CHAPITRE IX.

Quelques observations pour reconnoître dans quelques propositions exprimées d'une maniere moins ordinaire, quel en est le sujet & quel en est l'attribut.

C'Est vn des plus grands defauts de la Logique ordinaire, qu'on n'acoûtume point ceux qui l'apprennent à reconnoître la nature des propositions ou des raisonnemens, qu'en les attachant à l'ordre, & à l'arrangement dont on les forme dans les écoles, qui est souvent tres-different de ce-luy dont on les forme dans le monde, & dans les livres soit d'eloquence, soit de morale, soit des autres sciences.

Ainsi on n'a presque point d'autre idée d'un sujet & d'un attribut, sinon que l'un est le premier terme d'une proposition, & l'autre le dernier. Et de l'universalité ou particularité, sinon qu'il y a dans l'une, *omnis* ou *nullus*, tout ou nul ; & dans l'autre *aliquis*, quelque.

Cependant tout cela trompe tres-souvent, & il est besoin de iugement pour discerner ces choses en plusieurs propositions. Commençons par le sujet & l'attribut.

L'unique & veritable regle est de regarder par le sens ce dont on affirme, & ce qu'on affirme. Car le premier est toujours le sujet, & le dernier l'attribut en quelque ordre qu'ils se trouvent.

Ainsi il n'y a rien de plus commun en latin que ces sortes de propositions : *Turpe est obsequi libidini* : Il est honteux d'estre esclave de ses passions : où il est visible par le sens, que *turpe, honteux*, est ce qu'on affirme, & par consequent l'attribut ; & *obsequi libidini, estre esclave de ses passions*, ce dont on affirme, c'est à dire, ce qu'on assure estre honteux, & par consequent le sujet. De mesme dans S. Paul, *Est questus magnus pietas cum sufficientia*, le vray ordre seroit, *pietas cum sufficientia est questus magnus*.

Et de mesme dans ces vers :

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas ;
Atque metus omnes, & inexorabile fatum
Subiecit pedibus, strepitūque Acherontis avari.*
Felix est l'attribut, & le reste le sujet.

Le sujet & l'attribut sont souvent encore plus difficiles à reconnoître dans les propositions complexes ; & nous avons déjà veu

qu'on ne peut quelquefois iuger que par la suite du discours & l'intention d'un auteur quelle est la proposition principale, & quelle est l'incidente dans ces sortes de propositions.

Mais outre ce que nous avons dit, on peut encore remarquer que dans ces propositions complexes, où la première partie n'est que la proposition incidente, & la dernière est la principale, comme dans la majeure & la conclusion de ce raisonnement ;

Dieu commande d'honorer les Rois :

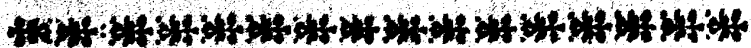
Louis XIV. est Roy :

Donc Dieu commande d'honorer Louis XIV.

Il faut souvent changer le verbe actif ou passif, pour avoir le vray sujet de cette proposition principale, comme dans cet exemple mesme. Car il est visible que raisonnant de la sorte mon intention principale dans la majeure est d'affirmer quelque chose des Rois, dont ie puisse conclure qu'il faut honorer Louis XIV. & ainsi ce que ie dis du commandement de Dieu n'est proprement qu'une proposition incidente, qui confirme cette affirmation, *les Rois doivent estre honorez : Reges sunt honorandi.* D'où il s'ensuit que *les Rois* est le sujet de la majeure, & *Louis XIV.* le sujet de la conclusion, quoy qu'à ne considerer les choses que superficielle-

perficiellement, l'un & l'autre semblent être qu'une partie de l'attribut.

Ce sont aussi des propositions fort ordinaires à notre langue : *C'est une folie que de s'arrester à des flatteurs* : *C'est de la gresle qui tombe* : *C'est un Dieu qui nous a rachetés*. Or le sens doit faire encore iuger que pour les remettre dans l'arrangement naturel en plaçant le sujet avant l'attribut, il faudroit les exprimer ainsi : *S'arrester à des flatteurs est une folie* : *Ce qui tombe est de la gresle* : *Celuy qui nous a rachetés est Dieu*. Et cela est presque universel dans toutes les propositions qui commencent par *c'est*, & où l'on trouve après, un *qui*, ou un *que*, d'avoir leur attribut au commencement, & le sujet à la fin. C'est assez d'en avoir averty une fois; & tous ces exemples ne sont que pour faire voir qu'on en doit iuger par le sens, & non par l'ordre des mots. Ce qui est un avis tres-necessaire pour ne se pas tromper, en prenant des syllogismes pour vicieux, qui sont en effet tres-bons; parce que faute de discerner dans les propositions le sujet & l'attribut, on croit qu'ils sont contraires aux regles, lors qu'ils y sont tres-conformes.



CHAPITRE X.

Autres observations pour reconnoître si les propositions sont universelles ou particulieres.

ON peut faire quelques observations semblables & non moins necessaires touchant l'universalité & la particularité.

I. OBSERVATION. Il faut distinguer deux sortes d'universalité ; l'une , qu'on peut appeller metaphysique, & l'autre morale.

J'appelle universalité metaphysique, lors qu'une universalité est parfaite & sans exception, comme, *tout homme est vivant*, cela ne reçoit point d'exception.

Et j'appelle universalité morale , celle qui reçoit quelque exception , parceque dans les choses morales on se contente que les choses soient telles ordinairement , *ut plurimum* , comme ce que S. Paul rapporte & approuve ;

Cretenses semper mendaces, mala bestia, ventres pigri.

Ou ce que dit le mesme Apostre : *Omnes que sua sunt quarunt, non qua Iesu Christi.*

Ou ce que dit vn ancien :

Omnibus hoc vitium est cantoribus, ut nolint cantare rogati, injussi nunquam desistant.

Ou ce qu'on dit d'ordinaire :

Que toutes les femmes aiment à parler :

Que tous les ieunes gens sont legers & inconsistans :

Que tous les vieillards loüent le temps passé.

Il suffit dans toutes ces sortes de propositions, qu'ordinairement cela soit ainsi, & on ne doit pas aussi en conclure rien à la rigueur.

Car comme ces propositions ne sont pas tellement generales, qu'elles ne souffrent des exceptions, il se pourroit faire que la conclusion seroit faulle. Comme on n'auroit pas pû conclure de chaque Cretois en particulier, qu'il auroit esté vn menteur, & vne méchante beste, quoyque l'Apostre approuve en general ce vers d'un de leurs poëtes : *Les Cretois sont toujours menteurs, méchantes bestes, grands mangeurs* ; parce qu'il pouvoit y avoir quelques-vns de cette Isle, qui n'avoient pas les vices qui estoient communs aux autres.

Ainsi la moderation qu'on doit garder dans ces propositions qui ne sont que moralement vniverselles, c'est d'une part de n'en tirer qu'avec grand iugement des con-

clusions particulieres; & de l'autre de ne les contredire pas, ny ne les rejeter pas comme fausses, quoy qu'on puisse opposer des instances où elles n'ont pas de lieu, mais de se contenter si on les étendoit trop loing, de montrer qu'elles ne se doivent pas prendre si à la rigueur.

II. OBSERV. Il y a des propositions qui doivent passer pour metaphysiquement vniverselles, quoy qu'elles puissent recevoir des exceptions, lorsque dans l'usage ordinaire ces exceptions extraordinaires ne passent point pour devoir estre comprises dans ces termes vniversels, comme si je dis: *Tous les hommes n'ont que deux bras*, cette proposition doit passer pour vraye dans l'usage ordinaire. Et ce seroit chicaner que d'opposer qu'il y a eu des monstres qui n'ont pas laissé d'estre hommes, quoy qu'ils eussent quatre bras; parce qu'on voit assez qu'on ne parle pas des monstres dans ces propositions generales, & qu'on veut dire seulement que dans l'ordre de la nature les hommes n'ont que deux bras. On peut dire de mesme que tous les hommes se servent des sons pour exprimer leurs pensées, mais que tous ne se servent pas de l'écriture. Et ce ne seroit pas vne objection raisonnable, que d'opposer les muets pour

trouver de la fausseté dans cette proposition ; parce qu'on voit assez sans qu'on l'exprime que cela ne se doit entendre que de ceux qui n'ont point d'empeschement naturel à se servir des sons, ou pour n'avoir pû les apprendre, comme ceux qui sont nés sourds ; ou pour ne les pouvoir former, comme les muets.

III. OBSERV. Il y a des propositions qui ne sont univeselles que parce qu'elles se doivent entendre *de generibus singulorum*, & non pas *de singulis generum*, comme parlent les philosophes. C'est à dire de toutes les especes de quelque genre, & non pas de tous les particuliers de ces especes. Ainsi l'on dit, que tous les animaux furent sauvés dans l'Arche de Noé, parce qu'il en fut sauvé quelques-uns de toutes les especes. Iesus-Christ dit aussi des Pharisieus, qu'ils payoient la dixme de toutes les herbes, *decimatis omne olus*, non qu'ils payassent la dixme de toutes les herbes qui estoient dans le monde, mais parce qu'il n'y avoit point de sortes d'herbes dont ils ne payassent la dixme. Ainsi S. Paul dit, *Sicut & ego omnibus. per omnia placeo* : c'est à dire, qu'il s'accommodoit à toutes sortes de personnes, Juifs, Gentils, Chrestiens, quoy qu'il ne plust pas à ses persecvteurs

qui estoient en si grand n^obre. Ainsi l'on dit d'un homme, qu'il a passé par toutes les charges, c'est à dire, par toute sorte de charges.

IV. OBSERV. Il y a des propositions qui ne sont univeselles, que parceque le sujet doit estre pris comme restreint par vne partie de l'attribut, ie dis par vne partie, car il seroit ridicule qu'il fust restreint par tout l'attribut, comme qui pretendroit que cette proposition est vraye: *Tous les hommes sont iustes*, parce qu'il l'entendroit en ce sens, que tous les hommes iustes sont iustes, ce qui seroit impertinent. Mais quand l'attribut est complexe, & a deux parties, comme dans cette proposition: *Tous les hommes sont iustes par la grace de Iesus-Christ*, c'est avec raison qu'on peut pretendre que le terme de *iustes* est soustendu dans le sujet, quoy qu'il n'y soit pas exprimé; parce qu'il est assez clair que l'on veut dire seulement que tous les hommes qui sont iustes ne sont iustes que par la grace de Iesus-Christ. Et ainsi cette proposition est vraye en toute rigueur, quoy qu'elle paroisse faulse à ne considerer que ce qui est exprimé dans le sujet, y ayant tant d'hommes qui sont méchans & pecheurs, & qui par consequent n'ont point esté iustifiez par la grace de Iesus-Christ.

Il y a vn tres-grand nombre de propositions dans l'Escriture qui doivent estre prises en ce sens, & entr'autres ce que dit S. Paul : *Comme tous meurent par Adam, ainsi tous seront vivifiez par Iesus-Christ.* Car il est certain qu'une infinité de payens qui sont morts dans leur infidelité, n'ont point esté vivifiez par Iesus-Christ, & qu'ils n'auront aucune part à la vie de la gloire dont parle S. Paul en cét endroit. Et ainsi le sens de l'Apostre est, que comme tous ceux qui meurent, meurent par Adam, tous ceux aussi qui sont vivifiez, sont vivifiez par I. C.

Il y a aussi beaucoup de propositions qui ne sont moralemēt vniverselles qu'en cette maniere : comme quand on dit, *Les François sont bons soldats : Les Hollandois sont bons matelots : Les Flamans sont bons peintres : Les Italiens sont bons Comediens ;* cela veut dire que les François qui sont soldats sont ordinairement bons soldats, & ainsi des autres.

V. O B S E R V. Il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait point d'autre marque de particularité que ces mots, *quidam, aliquis, quelque, & semblables.* Car au contraire il arrive assez rarement que l'on s'en serve, surtout dans nostre langue.

Quand la particule *des* ou *de* est le plurier de l'article *vn* selon la nouvelle remarque

de la Grammaire generale, elle fait que les noms se prennent particulierement, au lieu que pour l'ordinaire ils se prennent generalement avec l'article *les*. C'est pourquoy il y a bien de la difference entre ces deux propositions : *Les medecins croient maintenant qu'il est bon de boire pendant le chaud de la fièvre ; & , Des medecins croient maintenant que le sang ne se fait point dans le foye.* Car *les medecins* dans la premiere, marque le commun des medecins d'aujourd'huy ; & *des medecins* dans la seconde, marque seulement quelques medecins particuliers.

Mais souvent avant *des*, ou *de*, ou *vn* au singulier, on met, *il y a* ; comme, *il y a des Medecins*, & cela en deux manieres.

La premiere est, en mettant seulement après *des*, ou *vn*, vn substantif pour estre le sujet de la proposition, & vn adjectif pour en estre l'attribut, soit qu'il soit le premier ou le dernier : comme, *Il y a des douleurs salutaires : Il y a des plaisirs funestes : Il y a de faux amis : Il y a une humilité genereuse : Il y a des vices couverts de l'apparence de la vertu.* C'est comme on exprime dans nostre langue ce qu'on exprime par *quelque* dans le stile de l'Escole : *Quelques douleurs sont salutaires, Quelque humilité est genereuse, & ainsi des autres.*

La seconde maniere est, de joindre par vn qui l'adjectif au substantif : *Il y a des craintes qui sont raisonnables.* Mais ce qui n'empesche pas que ces propositions ne puissent estre simples dans le sens, quoy que complexes dans l'expression. Car c'est comme si on disoit simplement : *Quelques craintes sont raisonnables.* Ces façons de parler sont encore plus ordinaires que les precedentes : *Il y a des hommes qui n'aiment qu'eux-mesmes : Il y a des chrestiens qui sont indignes de ce nom.*

On se fert aussi quelquefois en latin d'un tour semblable. HORACE.

Sunt quibus in Satyra videor nimis acer, & ultra

Legem tendere opus.

Ce qui est la mesme chose que s'il avoit dit : *Quidã existimant me nimis acrem esse in satyra :* Il y en a qui me croyent trop piquant dans la Satyre.

De mesme dans l'Escriture : *Est qui nequiter se humiliat;* Il y en a qui s'humilient mal.

Omnis, tout, avec vne negation fait aussi vne proposition particuliere, avec cette difference qu'en latin la negation precede *omnis,* & en françois elle suit *tout :* *Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in*

regnum caelorum, Tous ceux qui me disent, Seigneur, Seigneur, n'entreront point dans le royaume des cieus : *Non omne peccatum est crimen*, Tout peché n'est pas vn crime.

Neanmoins dans l'hebreu *non omnis* est souvent pour *nullus*, comme dans le Pseaume : *Non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens*, nul homme vivant ne se iustificera devant Dieu. Cela vient de ce qu'alors la negation ne tombe que sur le verbe, & non point sur *omnis*; au lieu qu'ordinairement dans ces façons de parler elle tombe sur l'vn & sur l'autre, ce qu'on n'a peut-estre iamais observé. Car en disant *non omnis amicus est fidelis*, Tout amy n'est pas fidele, si la negation ne tombe que sur le verbe on nieoit l'attribut de *fidele* de tout amy, ce qu'on ne veut pas faire; & si elle ne tomboit point sur le verbe, mais seulement sur *omnis*, la proposition seroit affirmative, & on affirmeroit l'attribut de *fidele* de quelque amy, ce qui n'est pas l'intention de celuy qui dit que tout amy n'est pas fidele, estant clair qu'il ne veut pas dire que quelque amy est fidele, mais que quelque amy n'est pas fidele.

VI. OBSERV. Voilà quelques observations assez vtils quád il y a vn terme d'universalité, cōme *sont, nul, &c.* Mais quand

il n'y en a point, & qu'il n'y a point aussi de particularité, côme quand ie dis, *L'homme est raisonnable*: *L'homme est iuste*, c'est vne question celebre parmy les philosophes, si ces propositions qu'ils appellent *indefinies*, doivent passer pour vniverselles ou pour particulieres: ce qui se doit entendre quand elles sont sans aucune suite de discours, ou qu'on ne les a point determinées par la suite à aucun de ces sens. Car il est indubitable qu'on doit prendre le sens d'une proposition, quand elle a quelque ambiguité, de ce qui l'accompagne dans le discours de celui qui s'en sert.

La considerant donc en elle-mesme la pluspart des philosophes disent, qu'elle doit passer pour vniverselle dans vne matiere necessaire, & pour particuliere dans vne matiere contingente.

Ie trouve cette maxime approuvée par de fort habiles gens, & neanmoins elle est tres-fausse: & il faut dire au contraire que lorsqu'on attribue quelque qualité à un terme commun, la proposition indefinie doit passer pour vniverselle en quelque matiere que ce soit. Et ainsi dans vne matiere contingente elle ne doit point estre considerée comme vne proposition particuliere, mais comme vne vniverselle qui

est fausse. Et c'est le iugement naturel que tous les hommes en font, les rejetant comme fausses lors qu'elles ne sont pas vrayes generalement, au moins d'une generalité morale dont les hommes se contentent dans les discours ordinaires des choses du mode.

Car qui souffriroit que l'on dist, *Que les Ours sont blancs, Que les hommes sont noirs; Que les Parisiens sont gentilshommes; Les Polonois sont Sociniens, Les Anglois sont trembleurs.* Et cependant selon la distinction de ces philosophes ces propositions devroient passer pour tres-vrayes; puis qu'estant indefinies dans vne matiere contingente, elles devroient estre prises pour particulieres. Or il est tres-vray qu'il y a quelques Ours blancs, comme ceux de la nouvelle Zemble; quelques hommes qui sont noirs, cōme les Ethiopiens; quelques Parisiens qui sont gentilshommes; quelques Polonois qui sont Sociniens; quelques Anglois qui sont trebleurs. Il est donc clair qu'en quelque matiere que ce soit les propositions indefinies de cette sorte sont prises pour vniverselles, mais que dans vne matiere contingente on se contente d'une vniversalité morale. Ce qui fait qu'on dit fort bien: *Les François sont vaillans: Les Italiens sont soupconneux: Les Allemans sont grands: Les Orientaux sont*

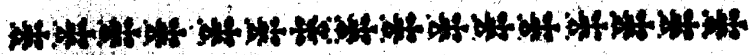
voluptueuse, quoy que cela ne soit pas vray de tous les particuliers, parce qu'on se contente qu'il soit vray de la pluspart.

Il y a donc vne autre distinction sur ce sujet, laquelle est plus raisonnable; qui est que ces propositions indefinies sont vniuerselles en matiere de doctrine, & qu'elles ne sont particulieres que dans les faits & les narrations. Comme quand il est dit dans l'Evangile: *Milites plebentes coronam de spinis, imposuerunt capiti eius*. Il est bien clair que cela ne doit estre entendu que de quelques soldats, & non pas de tous les soldats. Dont la raison est qu'en matiere d'actions singulieres, lors sur tout qu'elles sont determinees à vn certain temps elles ne conuiennent ordinairement à vn terme commun qu'à cause de quelques particuliers, dont l'idée distincte est dans l'esprit de ceux qui font ces propositions: de sorte qu'à le bien prendre ces propositions sont plutôt singulieres que particulieres, comme on le pourra iuger par ce qui a esté dit des termes complexes dans le sens, 1. part. ch. 6. & 2. part. ch. 4.

VII. OBSERV. Les noms de *corps*, de *communauté*, de *peuple*, estant pris collectivement, comme ils le sont d'ordinaire, pour tout le corps, toute la communauté,

tout le peuple, ne font point les propositions
 où ils entrent proprement vniverselles,
 ny encore moins particulieres, mais singu-
 lieres. Comme quand ie dis : *Les Romains*
ont vaincu les Carthaginois ; *Les Venitiens font*
la guerre au Turc ; *Les Iuges d'un tel lieu ont*
condamné vn criminel , ces propositions ne
 font point vniverselles ; autrement on
 pourroit conclure de chaque Romain qu'il
 auroit vaincu les Carthaginois, ce qui se-
 roit faux. Et elles ne sont point aussi parti-
 culieres. Car cela veut dire plus que si ie
 disois, que quelques Romains ont vaincu
 les Carthaginois ; mais elles sont singulier-
 res , parce qu'on considere chaque peuple
 comme vne personne morale dont la durée
 est de plusieurs siecles , qui subsiste tant
 qu'il compose un estat , & qui agit en tous
 ces temps par ceux qui le composent, com-
 me vn homme agit par ses membres. D'où
 vient que l'on dit, que les Romains qui ont
 esté vaincus par les Gaulois qui prirent
 Rome , ont vaincu les Gaulois au temps
 de Cesar , attribuant ainsi à ce mesme ter-
 me de *Romains* , d'auoir esté vaincus en vn
 temps, & d'auoir esté victorieux en l'autre,
 quoy qu'en l'vn de ces temps il n'y ait eu
 aucun de ceux qui estoient en l'autre. Et
 c'est ce qui fait voir sur quoy est fondée la

vanité que chaque particulier prend des belles actions de sa nation, auxquelles il n'a point eu de part, & qui est aussi forte que celle d'une oreille, qui estant sourde se glorifieroit de la vivacité de l'œil, ou de l'adresse de la main.



C H A P I T R E X I.

De deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences, la division & la définition. Et premierement de la division.

IL est nécessaire de dire quelque chose en particulier de deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences. La division & la définition.

La division est le partage d'un tout en ce qu'il contient.

Mais comme il y a deux sortes de tout, il y a aussi de deux sortes de divisions. Il y a un tout composé de plusieurs parties réellement distinctes, appelé en latin *totum*, & dont les parties sont appelées *parties integrantes*. La division de ce tout s'appelle proprement *partition*. Comme quand on divise une maison en ses appartemens, une ville

en les quartiers, vn royaume ou vn estat en les provinces, l'homme en corps & en ame, le corps en ses membres. La seule regle de cette division est de faire des denombremens bien exacts & ausquels il ne manque rien.

L'autre *tout* est appellé en latin *omne*, & les parties *parties subiectives*, ou *inferieurs*; parceque ce tout est vn terme commun, & les parties sont les sujets compris dans son étendue: comme le mot d'*animal* est vn tout de cette nature, dont les inferieurs comme *homme & beste*, qui sont compris dans son étendue, sont les parties subiectives. Cette division retient proprement le nom de division; & on en peut remarquer de quatre sortes.

La 1. est quand on divise le genre par ses especes. *Toute substance est corps ou esprit: Tout animal est homme ou beste.*

La 2. est quand on divise le genre par ses differences: *Tout animal est raisonnable ou privé de raison: Tout nombre est pair ou impair: Toute proposition est vraie ou fausse: Toute ligne est droite ou courbe.*

La 3. Quand on divise vn sujet commun par les accidens opposez dont il est capable, ou selon ses divers inferieurs, ou en divers temps; comme, *Tout astre est lumineux par soy*

mesme, ou seulement par reflexion : Tout corps est en mouvement ou en repos : Tous les François sont nobles ou roturiers : Tout homme est sain ou malade : Tous les peuples se servent pour s'exprimer ou de la parole seulement, ou de l'escriture outre la parole.

La 4. d'un accident en ses divers sujets, comme la division des biens en ceux de l'esprit & du corps.

Les regles de la division sont, 1. Qu'elle soit entiere, c'est à dire, que les membres de la division comprennent toute l'estenduë du terme que l'on divise ; comme *pair* & *impair* comprennent toute l'étenduë du terme de *nombre*, n'y en ayant point qui ne soit pair ou impair. Il n'y a presque rien qui fasse faire tant de faux raisonnemens, que le defaut d'attention à cette regle ; & ce qui trompe est, qu'il y a souvent des termes qui paroissent tellement opposez qu'ils semblent ne point souffrir de milieu, qui ne laissent pas d'en avoir. Ainsi entre ignorant & sçavant il y a vne certaine mediocrité de suffisance qui tire vn homme du rang des ignorans, & qui ne le met pas encore au rang des sçavans : Entre vitieux & vertueux, il y a aussi vn certain estat dont on peut dire ce que Tacite dit de Galba, *magis extra vitia quàm cum virtutibus* : car il

y a des gens qui n'ayant point de vices grossiers ne sont pas appellez vitieux, & qui ne faisant point de bien ne peuvent point estre appellez vertueux, quoyque devant Dieu ce soit vn grand vice que de n'avoir point de vertu. Entre sain & malade il y a l'estat d'un homme indisposé ou convalescent: Entre le iour & la nuit il y a le crepuscule: Entre les vices opposez il y a le milieu de la vertu, comme la pieté entre l'impieté & la superstition. Et quelquefois ce milieu est double, comme entre l'avarice & la prodigalité il y a la liberalité, & vne épargne louiable: entre la timidité qui craint tout, & la temerité qui ne craint rien, il y a la generosité qui ne s'étonne point des perils, & vne precaution raisonnable, qui fait éviter ceux ausquels il n'est pas à propos de s'exposer.

La 2. regle, qui est vne suite de la premiere, est que les membres de la division soient opposez, comme *pair, impair; raisonnable, privé de raison.* Mais il faut remarquer ce qu'on a déjà dit dans la 1. partie, qu'il n'est pas necessaire que toutes les differences qui font ces membres opposez soient positives, mais qu'il suffit que l'une le soit, & que l'autre soit le genre seul avec la negation de l'autre difference. Et c'est mesme par là

qu'on fait que les membres sont plus certainement opposez. Ainsi la difference de la beste d'avec l'homme n'est que la privation de la raison, qui n'est rien de positif: l'imparité n'est que la negation de la divisibilité en deux parties égales. Le nombre premier n'a rien que n'ait le nombre composé, l'un & l'autre ayant l'unité pour mesure, mais celui qu'on appelle premier n'étant different du composé qu'en ce qu'il n'a point d'autre mesure que l'unité.

Neanmoins il faut avoier que c'est le meilleur d'exprimer les differences opposees par des termes positifs quand cela se peut: parceque cela fait mieux entendre la nature des membres de la division. C'est pourquoy la division de la substâce en celle qui pense, & celle qui est estenduë est beaucoup meilleure, que la commune, en celle qui est materielle, & celle qui est immaterielle, ou bien, en celle qui est corporelle, & celle qui n'est pas corporelle, parceque les mots *d'immaterielle & d'incorporelle*, ne nous donnent qu'une idée fort imparfaite & fort confuse de ce qui se comprend beaucoup mieux par les mots de *substance qui pense*.

La 3. regle, qui est vne suite de la seconde, est que l'un des membres ne soit pas tel-

lement enfermé dans l'autre que l'autre en puisse estre affirmé : quoy qu'il puisse quelquefois y estre enfermé en vne autre maniere. Car la ligne est enfermée dans la surface comme le terme de la surface, & la surface dans le solide comme le terme du solide. Mais cela n'empesche pas que l'étenduë ne se divise en ligne, surface, & solide, parce qu'on ne peut pas dire que la ligne soit surface, ny la surface solide. On ne peut pas au contraire diviser le nombre, en pair, impair, & quarré, parceque tout nombre quarré estant pair ou impair, il est enfermé dans les deux premiers membres.

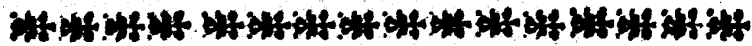
On ne doit pas aussi diviser les opinions en vrayes, fausses, & probables ; parceque toute opinion probable est vraie ou fausse. Mais on peut les diviser premierement en vrayes & fausses, & puis diviser les vnes & les autres en certaines & probables.

Ramus & ses partisans se sont fort tourmentez pour montrer que toutes les divisions ne doivent avoir que deux membres. Tant qu'on le peut faire commodément c'est le meilleur : mais la clarté & la facilité estant ce qu'on doit le plus considerer dans les sciences, on ne doit point rejeter les divisions en trois membres, & plus encore, quand elles sont plus naturelles, &

qu'on auroit besoin de subdivisions forcées pour les faire toujours en deux membres. Car alors au lieu de soulager l'esprit, qui est le principal fruit de la division, on l'accable par vn grād nombre de subdivisions, qu'il est bien plus difficile de retenir, que si tout d'vn coup on avoit fait plus de mēbres à ce que l'on divise. Par exemple, n'est-il pas plus court, plus simple, & plus naturel de dire : *Toute étendue est ou ligne, ou surface, ou solide*, que de dire comme Ramus, *magnitudo est linea, vel lineatum : Lineatum est superficies vel solidum.*

Enfin on peut remarquer que c'est vn égal défaut de ne faire pas assez & de faire trop de divisions. Pvn accable l'esprit, l'autre le dissipe. Crassot qui est vn philosophe estimable entre les interpretes d'Aristote, a nui à son livre par le trop grand nombre de divisions. On retombe par là dans la confusion que l'on pretend éviter. *Confusum est quidquid in pulverem sectum est.*





C H A P I T R E X I I .

*De la definition qu'on appelle definition
de chose.*

NOUS avons parlé fort au long dans la premiere partie des definitions de nom , & nous avons montré qu'il ne les falloit pas confondre avec les definitions des choses ; parceque les definitions des noms sont arbitraires & incontestables, au lieu que les definitions des choses ne dependent point de nous , mais de ce qui est enfermé dans la veritable idée d'une chose ; & ne doivent point estre prises pour principes , mais estre considerées comme des propositions qui doivent souvent estre confirmées par raison , & qui peuvent estre combattuës. C'en'est donc de cette dernière sorte de definition que nous parlons en ce lieu.

Il y en a de deux sortes : l'une plus exacte qui retient le nom de definition , l'autre moins exacte qu'on appelle description.

La plus exacte est celle qui explique la nature d'une chose par ses attributs essentiels, dont ceux qui sont communs s'appellent *genre* , & ceux qui sont propres *différence*.

Ainsi on definit l'homme vn animal raisonnable; l'esprit vne substance qui pense; le corps vne substāce étenduë; Dieu, l'estre parfait. Il faut autant que l'on peut que ce qu'on met pour genre dans la definition soit le genre prochain du defini, & non pas seulement le genre éloigné.

On definit aussi quelquefois par les parties integrantes, comme lors qu'on dit que l'homme est vne chose composée d'vn esprit & d'vn corps. Mais alors mesme il y a quelque chose qui tient lieu de genre comme le mot de chose composée, & le reste tient lieu de difference.

La definition moins exacte qu'on appelle description, est celle qui donne quelque connoissance d'vne chose par les accidens qui luy sont propres, & qui la determinent assez pour en donner quelque idée qui la discerne des autres.

C'est en cette maniere qu'on décrit les herbes, les fruits, les animaux par leur figure, par leur grandeur, par leur couleur, & autres semblables accidens. C'est de cette nature que sont les descriptions des poëtes & des orateurs.

Il y a aussi des definitions ou descriptions qui se font par les causes, par la matiere, par la forme, par la fin, &c. comme si on

definit vne horloge, vne machine de fer composée de diverses roües, dont le mouvement réglé est propre à marquer les heures.

Il y a trois choses nécessaires à vne bonne définition : Qu'elle soit vniuerselle : Qu'elle soit propre, Qu'elle soit claire.

1. Il faut qu'une définition soit vniuerselle, c'est à dire, qu'elle comprenne tout le défini. C'est pourquoy la définition commune du *temps*, que c'est *la mesure du mouvement* n'est peut-estre pas bonne, parce qu'il y a grande apparence que le temps ne mesure pas moins le repos que le mouvement; puisqu'on dit aussi bien qu'une chose a esté tant de temps en repos, comme on dit qu'elle s'est remuée pendant tant de temps: de sorte qu'il semble que le temps ne soit autre chose que la durée de la creature en quelque estat qu'elle soit.

2. Il faut qu'une définition soit propre, c'est à dire, qu'elle ne conuienne qu'au défini. C'est pourquoy la définition commune des Elemens, *vn corps simple corruptible*, ne semble pas bonne. Car les corps celestes n'estant pas moins simples que les elemens par le propre aveu de ces philosophes, on n'a aucune raison de croire qu'il ne se fasse pas dans les cieux des alterations semblables

bles à celles qui se font sur la terre, puisque sans parler des comètes, qu'on sçait maintenant n'estre point formées des exhalaisons de la terre, comme Aristote se l'estoit imaginé, on a découvert des taches dans le soleil, qui s'y forment & qui s'y dissipent de la mesme sorte que nos nuages, quoy que ce soient de bien plus grands corps.

3. Il faut qu'une definition soit claire, c'est à dire, qu'elle nous serve à avoir une idée plus claire & plus distincte de la chose qu'on definit, & qu'elle nous en fasse, autant qu'il se peut, comprendre la nature, de sorte qu'elle nous puisse aider à rendre raison de ses principales proprietéz. C'est ce qu'on doit principalement considerer dans les definitions, & c'est ce qui manque à une grande partie des definitions d'Aristote.

Car qui est celuy qui a mieux compris la nature du mouvement par cette definition, *Actus entis in potentia quatenus in potentia*: L'acte d'un estre en puissance entant qu'il est en puissance? L'idée que la nature nous en fournit n'est-elle pas cent fois plus claire que celle-là, & à qui servit-elle jamais pour expliquer aucune des proprietéz du mouvement?

Les 4. celebres definitions de ces qua-

tre premières qualitez, le *sec*, l'*humide*, le *chaud*, le *froid*, ne sont pas meilleures.

Le *sec*, dit-il, est ce qui est facilement retenu dans ses bornes, & difficilement dans celles d'un autre corps : *quod suo termino facile continetur, difficulter alieno.*

Et l'*humide* au contraire, ce qui est facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, & difficilement dans les siennes : *quod suo termino difficulter continetur, facile alieno.*

Mais premièrement ces deux définitions conviennent mieux aux corps durs & aux corps liquides, qu'aux corps secs & aux corps humides. Car on dit qu'un air est sec, & qu'un autre air est humide, quoy qu'il soit toujours facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, parce qu'il est toujours liquide. Et de plus on ne voit pas comment Aristote a pu dire que le feu, c'est à dire, la flamme estoit sèche selon cette définition, puis qu'elle s'accommode facilement aux bornes d'un autre corps; d'où vient aussi que Virgile appelle le feu liquide; & *liquidi simul ignis*. Et c'est une vaine subtilité de dire avec Campanelle, que le feu estant enfermé *aut rumpit, aut rumpitur*: car ce n'est point par la prétendue sécheresse, mais parceque la propre

fumée l'étouffe s'il n'a de l'air. C'est pourquoy il s'accommodera fort bien aux bornes d'un autre corps, pourveu qu'il ait quelque ouverture par où il puisse chasser ce qui s'en exhale sans cesse.

Pour le *chaud*, il le definit, ce qui rassemble les corps semblables, & desvnt les dissemblables: *quod congregat homogenea, & disgregat heterogenea.*

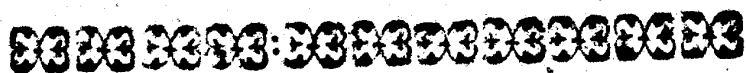
Et le *froid*, ce qui rassemble les corps dissemblables, & desvnt les semblables, *quod congregat heterogenea, & disgregat homogenea.* C'est ce qui convient quelquefois au chaud & au froid, mais non pas toujours, & ce qui de plus ne sert de rien à nous faire entendre la vraye cause qui fait que nous appellons un corps chaud & un autre froid. De sorte que le Chancelier Bacon avoit raison de dire, que ces definitions estoient semblables à celles qu'on feroit d'un homme en le definissant, *un animal qui fait des souliers, & qui labouré les vignes.* Le mesme philosophe definit la patrie: *Principium motus & quietis in eo in quo est:* Le principe du mouvement & du repos en ce en quoy elle est. Ce qui n'est fondé que sur vne imagination qu'il a eue que les corps naturels estoient en cela differens des corps artificiels, en ce que les naturels avoient en eux

le principe de leur mouvement, & que les artificiels le recevoient de dehors. Au lieu qu'il est évident & certain, que nul corps ne se peut donner le mouvement à soy-même, parceque la matiere estant de soy-mesme indifferente au mouvement & au repos, ne peut estre déterminée à l'un ou à l'autre que par vne cause estrangere, ce qui ne pouvant aller à l'infini, il faut necessairement que ce soit Dieu qui ait imprimé le mouvement dans la matiere, & que ce soit luy qui l'y conserve.

La celebre definition de l'ame paroist encore plus defectueuse. *Actus primus corporis naturalis organici potentiâ vitam habentis. L'acte premier du corps naturel organique, qui a la vie en puissance.* 1. On ne sçait ce qu'il a voulu definir. Car si c'est l'ame entant qu'elle est commune aux hommes & aux bestes, c'est vne chimere qu'il a defini, n'y ayant rien de commun entre ces deux choses. 2. Il a expliqué vn terme obscur par 4. ou 5. plus obscurs. Et pour ne parler que du mot de *vie*, l'idée qu'on a de la vie n'est pas moins confuse que celle qu'on a de l'ame, ces deux termes estant également ambigus & equivôques.

Voilà quelques regles de la division & de la definition. Mais quoy qu'il n'y ait

rien de plus important dans les sciences que de bien diviser, & bien définir, il n'est pas nécessaire d'en rien dire icy davantage, parceque cela depend beaucoup plus de la connoissance de la matiere que l'on traite, que des regles de la Logique.



C H A P I T R E XIII.

De la conversion des propositions : où l'on explique plus à fond la nature de l'affirmation & de la negation, dont cette conversion depend. Et premierement de la nature de l'affirmation.

Les Chapitres suivans sont vn peu difficiles à comprendre, & ne sont nécessaires que pour la speculation. C'est pourquoy ceux qui ne voudront pas se fatiguer l'esprit à des choses peu utiles pour la pratique, les peuvent passer.

I'Ay reservé iusques icy à parler de la conversion des propositions, parceque de là dépendent les fondemens de toute l'argumentation dont nous devons traiter dans la partie suivante; & ainsi il a esté bon que cette matiere ne fust pas éloignée de ce que nous avons à dire du raisonnement, quoy que pour la bien traiter il faille reprendre quelque chose de ce que nous avons dit de

l'affirmation & de la negation, & expliquer à fond la nature de l'une & de l'autre.

Il n'est pas facile de faire entendre, ny mesme de comprendre ce qui se passe dans nostre esprit, lorsque nous affirmons quelque chose, & de decider si cela ne se fait point par vne simple veüe de l'esprit accompagnée de consentement, par laquelle il se represente la chose comme contenant vn certain attribut, & par vne seule idée; ou s'il y a veritablement deux idées, l'une pour le sujet & l'autre pour l'attribut, avec vne certaine action de l'esprit qui lie l'une avec l'autre.

Mais il est certain au moins que nous ne sçaurions exprimer vne proposition aux autres, que nous ne nous servions de ces deux idées, l'une pour le sujet, & l'autre pour l'attribut, & d'un autre mot qui marque l'union que nostre esprit y conçoit.

Cette union ne se peut mieux exprimer que par les paroles mesmes dont on se sert pour affirmer, en disant qu'une chose est vne autre chose.

Et de là il est clair que la nature de l'affirmation est d'unir & d'identifier, pour le dire ainsi, le sujet avec l'attribut, puisque c'est ce qui est signifié par le mot *est*.

Et il s'ensuit aussi qu'il est de la nature de

l'affirmation, de mettre l'attribut dans tout ce qui est exprimé par le sujet selon l'étendue qu'il a dans la proposition ; comme quand je dis , *que tout homme est animal* , je veux dire & ie signifie que tout ce qui est homme est aussi animal ; & ainsi ie conçois l'animal dans tous les hommes.

Que si ie dis seulement , *quelque homme est iuste* , ie ne mets pas *iuste* dans tous les hommes, mais seulement dans quelque homme.

Mais il faut pareillement considerer icy ce que nous avons déjà dit, qu'il faut distinguer dans les idées la comprehension de l'extension, & que la comprehension marque les attributs contenus dans vne idée, & l'extensio, les sujets qui participent & contiennent cette idée selon sa comprehension.

Car il s'ensuit de là qu'une idée est toujours affirmée selon sa comprehension, parce qu'en luy ostant quelque vn de ses attributs essentiels on la destruit, & on l'aneantit entierement, & ce n'est plus la mesme idée. Et par consequent quand elle est affirmée, elle l'est toujours selon tout ce qu'elle comprend en soy. Ainsi quand ie dis , *qu'un rectangle est un parallelograme* , i'affirme du rectangle tout ce qui est compris dans l'idée de parallelograme. Car s'il y auoit quelque partie de cette idée qui ne

convint pas au rectangle, il s'en suivroit que l'idée entiere ne luy conviendrait pas, mais seulement vne partie. Et partant le mot de parallelograme, qui signifie l'idée totale, devroit estre nié & non affirmé du rectangle. On verra que c'est le principe de tous les argumens affirmatifs.

Et il s'ensuit au contraire que l'idée de l'attribut n'est pas prise selon toute son extension, à moins que son extension ne fust pas plus grande que celle du sujet. Car quãd ie dis, par exemple, que *toutes les aigles volent*, ie ne veux pas dire qu'il n'y ait que les aigles qui volent, mais ie mets seulement l'attribut de voler dans toutes les aigles, sans sçavoir qu'il se rencontre en d'autres oiseaux.

Si ie dis que *tous les impudiques seront damnez*, ie ne dis pas qu'ils feront eux seuls tous les damnez, mais qu'ils seront du nombre des damnez.

Ainsi l'affirmation mettant l'idée de l'attribut dans le sujet, c'est proprement le sujet qui determine l'extension de l'attribut dans la proposition affirmative, & l'identité qu'elle marque regarde l'attribut comme referré dans vne étendue égale à celle du sujet, & non pas dans toute la generalité, s'il en a vne plus grande que le sujet. Car

il est vray que les lions sont tous animaux, c'est à dire, que chacun des lions enferme l'idée d'animal, mais il n'est pas vray qu'ils soient tous les animaux.

J'ay dit que l'attribut n'est pas pris dans toute sa generalité s'il en a vne plus grande que le sujet. Car n'estant restreint que par le sujet, si le sujet est aussi general que cét attribut, il est clair qu'alors l'attribut demeurera dans toute sa generalité, puis qu'il en aura autant que le sujet, & que nous supposons que par sa nature il n'en peut avoir davantage.

De là on peut recueillir ces quatre axiomes indubitables.

I. AXIOME.

L'attribut est mis dans le sujet par la proposition affirmative selon toute l'extension que le sujet a dans la proposition. C'est à dire, que si le sujet est vniversel, l'attribut est conceu dans toute l'extension du sujet; & si le sujet est particulier, l'attribut n'est conceu que dans vne partie de l'extension du sujet.

2. AXIOME.

L'attribut d'une proposition affirmative est affirmé selon toute sa comprehension; c'est à dire, selon tous ses attributs. La preuve en est cy-dessus.

3. AXIOME.

L'attribut d'une proposition affirmative, n'est point affirmé selon toute son extension, si elle est de soy-mesme plus grande que celle du sujet. La preuve en est ci-dessus.

4. AXIOME.

L'extension de l'attribut est resserré par celle du sujet, en sorte qu'il ne signifie plus que la partie de son extension qui convient au sujet; comme quand on dit que les hommes sont animaux, le mot d'animal ne signifie plus tous les animaux, mais seulement les animaux qui sont hommes.



CHAPITRE XIV.

De la conversion des propositions affirmatives.

ON appelle conversion d'une proposition, lors qu'on change le sujet en attribut, & l'attribut en sujet, sans que la proposition cesse d'estre vraye, si elle l'estoit auparavant, ou plûtoſt en sorte qu'il s'enſuive neceſſairement de la cōverſion qu'elle est vraye, ſuppoſé qu'elle le fuſt.

Or ce que nous venons de dire fera en-

tendre facilement comment cette conversion se doit faire. Car comme il est impossible qu'une chose soit jointe & unie à une autre que cette autre ne soit jointe aussi à la première, & qu'il s'en suit fort bien que si A est joint à B, B aussi est joint à A, il est clair qu'il est impossible que deux choses soient conceuës comme identifiées, qui est la plus parfaite de toutes les vnions, que cette vnion ne soit reciproque, c'est à dire, que l'on ne puisse faire une affirmation mutuelle des deux termes vnis en la maniere qu'ils sont vnis. Ce qui s'appelle conversion.

Ainsi comme dans les propositions particulieres affirmatives; par exemple, lors qu'on dit, *quelque homme est iuste*, le sujet & l'attribut sont tous deux particuliers, le sujet d'*homme* estant particulier par la marque de particularité que l'on y ajoute, & l'attribut *iuste* l'estant aussi, parceque son étendue estant resserrée par celle du sujet, il ne signifie que la seule iustice qui est en quelque homme; il est evident que si quelque homme est identifié avec quelque iuste, quelque iuste aussi est identifié avec quelque homme; & qu'ainsi il n'y a qu'à changer simplement l'attribut en sujet, en gardant la même particularité, pour convertir

ces sortes de propositions.

On ne peut pas dire la mesme chose des propositions vniverselles, à cause que dans ces propositions il n'y a que le sujet qui soit vniversel, c'est à dire, qui soit pris selon toute son étendue, & que l'attribut au contraire est limité & restreint; & partant lorsqu'on le rendra sujet par la conversion il luy faudra garder sa mesme restriction, & y ajouter vne marque qui le determine de peur que l'on ne le prenne generalement. Ainsi si ie dis que *l'homme est animal*, i' vnis l'idée d'*homme* avec celle d'*animal* restreinte & resserrée aux seuls hommes. Et partant quand ie voudray envisager cette vniō comme par vne autre face, & commençant par l'*animal*, en affirmer ensuite l'*homme*, il faut conseruer à ce terme sa mesme restriction, & de peur que l'on ne s'y trompe, y ajouter quelque note de determination. Car dans la premiere proposition, *Tout homme est animal*, il estoit resserré par son sujet; mais devenant sujet, pour retenir sa mesme restriction il faut necessairement y ajouter quelque terme qui l'exprime.

De sorte que de ce que les propositions affirmatives ne se peuvent conuertir qu'en particulieres affirmatives, on ne doit pas conclure qu'elles se conuertissent moins

proprement que les autres , mais comme elles sont composées d'un sujet general & d'un attribut restreint , il est clair que lors qu'on les convertit , en changeant l'attribut en sujet , elles doivent avoir un sujet restreint & resserré , c'est à dire particulier.

De là on doit tirer ces deux regles.

I. R E G L E.

Les propositions universelles affirmatives se peuvent convertir , en ajoutant une marque de particularité à l'attribut devenu sujet.

2. R E G L E.

Les propositions particulieres affirmatives se doivent convertir sans aucune addition ny changement , c'est à dire en retenant pour l'attribut devenu sujet la marque de particularité qui estoit au premier sujet.

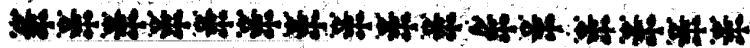
Mais il est aisé de voir que ces deux regles se peuvent reduire à une seule qui les comprendra toutes deux.

L'attribut estant restreint par le sujet dans toutes les propositions affirmatives , si on le veut faire devenir sujet il luy faut conserver la restriction ; & par consequent luy donner une marque de particularité , soit que le premier sujet fust universel , soit qu'il fust particulier.

Neanmoins il arrive assez souvent que des propositions universelles affirmatives

se peuvent convertir en d'autres vniuerselles. Mais c'est seulement lorsque l'attribut n'a pas de soi-mesme plus d'étendue que le sujet, comme lorsqu'on affirme la difference ou le propre de l'espece, ou la definition du defini. Car alors l'attribut n'estant point restreint, se peut prendre dās la conversion aussi generalement que se prenoit le sujet : *Tout homme est raisonnable. Tout raisonnable est homme.*

Mais ces conversions n'estant veritables qu'en des rencontres particuieres, on ne les conte point pour de vraies conversions, qui doivent estre certaines & infaillibles par la seule disposition des termes.



CHAPITRE XV.

De la nature des propositions negatives.

LA nature d'une proposition negative ne se peut exprimer plus clairement, qu'en disant que c'est concevoir qu'une chose n'est pas une autre.

Mais afin qu'une chose ne soit pas une autre, il n'est pas necessaire qu'elle n'ait rien de commun avec elle, & il suffit qu'elle n'ait pas tout ce que l'autre a, comme il suffit afin qu'une beste ne soit pas homme

qu'elle n'ait pas tout ce qu'a l'homme, & il n'est pas nécessaire qu'elle n'ait rien de ce qui est dans l'homme. Et de là on peut tirer cét axiome.

5. AXIOME.

La proposition negative ne separe pas les parties contenues dans la comprehension de l'attribut, mais elle separe seulement l'idée totale & entiere composée de tous ces attributs unis.

Si ie dis que la matiere n'est pas vne substance qui pense, ie ne dis pas pour cela qu'elle n'est pas substāce, mais ie dis qu'elle n'est pas substance pensante, qui est l'idée totale & entiere que ie nie de la matiere.

Il en est tout au contraire de l'extension de l'idée. Car la proposition negative separe du sujet l'idée de l'attribut selon toute son extension. Et la raison en est claire. Car estre sujet d'une idée, & estre contenu dans son extension, n'est autre chose qu'enfermer cette idée; & par consequent quand on dit qu'une idée n'en enferme pas vne autre, qui est ce qu'on appelle nier, on dit qu'elle n'est pas vn des sujets de cette idée.

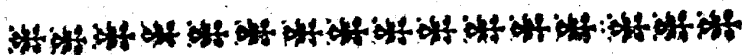
Ainsi si ie dis que l'homme n'est pas vn estre insensible, ie veux dire qu'il n'est aucun des estres insensibles, & par consequent ie les separe tous de luy. Et de là on peut tirer cét autre axiome.

L'attribut d'une proposition negative est toujours pris generalement. Ce qui se peut aussi exprimer ainsi plus distinctement : Tous les sujets d'une idee qui est niee d'une autre, sont aussi niez de cette autre idee, c'est à dire qu'une idee est toujours niee selon toute son extension. Si le triangle est nie des quarez, tout ce qui est triangle sera nie du quarré. On exprime ordinairement dans l'Ecole cette regle en ces termes, qui ont le mesme sens » Si on nie le genre, on nie aussi l'espece. Car l'espece est vn sujet du genre, l'homme est vn sujet d'animal, parce qu'il est contenu dans son extension.

Non seulement les propositions negatives separent l'attribut du sujet selon toute l'extensio de l'attribut, mais elles separent aussi cét attribut du sujet selon toute l'extension qu'a le sujet dans la proposition, c'est à dire, qu'elle l'en separe vniversellement si le sujet est vniversel, & particulièrement si il est particulier. Si ie dis que *nul vitieux n'est heureux*, ie separe toutes personnes heureuses de toutes les personnes vitieuses ; & si ie dis que *quelque Docteur n'est pas docte*, ie separe docte de quelque docteur ; & de là on doit tirer cét Axiome.

7. AXIOME.

Tout attribut nié d'un sujet, est nié de toute ce qui est contenu dans l'étendue qu'a ce sujet dans la proposition.



CHAPITRE XVI.

De la conversion des propositions negatives.

Comme il est impossible qu'on separe deux choses totalement, que cette separation ne soit mutuelle & reciproque, il est clair que si ie dis que *Nul homme n'est pierre*, ie puis dire aussi que *nulle pierre n'est homme*. Car si quelque pierre estoit homme, cét homme seroit pierre, & par consequent il ne seroit pas vray que nul homme ne fust pierre. Et partant,

3. REGLE.

Les propositions universelles negatives se peuvent convertir simplement en changeant l'attribut en sujet, & conservant à l'attribut devenu sujet la mesme universalité qu'avoit le premier sujet.

Car l'attribut dans les propositions negatives est toujours pris vniversellement, parce qu'il est nié selon toute son étendue,

ainsi que nous l'avons montré cy-dessus, Et par consequent il ne faut pas s'étonner qu'il conserve dans la conversion la mesme generalité qu'il avoit avant la conversion.

Mais par cette mesme raison on ne peut faire de conversion des propositions negatives particulieres, & on ne peut pas dire, par exemple, que *quelque medecin n'est pas homme*, parceque l'on dit que *quelque homme n'est pas medecin*. Cela vient, comme j'ay dit, de la nature mesme de la negation que nous venons d'expliquer; qui est que dans les propositions negatives l'attribut est toujours pris vniversellement & selon toute son extension; de sorte que lors qu'un sujet particulier deviét attribut par la conversion dans vne proposition negative particuliere, il devient vniversel, & change de nature contre les regles de la veritable conversion, qui ne doit point changer la restriction ou l'estenduë des termes. Ainsi dans cette proposition, *Quelque homme n'est pas medecin*, le terme d'*homme* est pris particulièrement. Mais dans cette faulse conversion, *quelque medecin n'est pas homme*, le mot d'*homme* est pris vniversellement.

Or il ne s'ensuit nullement de ce que la qualité de medecin est separée de quelque homme dans cette proposition, *Quelque*

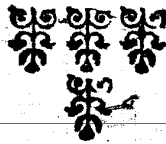
homme n'est pas medecin, & de ce que l'idée de triangle est séparée de celle de quelque figure en cette autre proposition, *Quelque figure n'est pas triangle*, il ne s'ensuit, dis-je, nullement qu'il y ait des medecins qui ne soient pas hommes, ny des triangles qui ne soient pas figures.

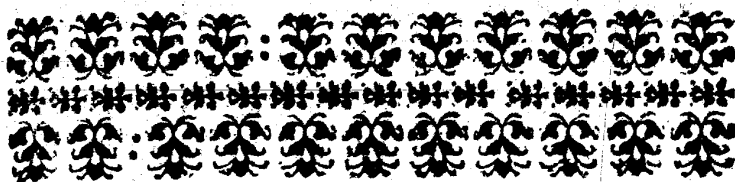
Il arrive néanmoins souvent que ces propositions se convertissent dans l'usage ordinaire, comme l'on dit que *quelques sçavans ne sont pas vertueux*, & *quelques vertueux ne sont pas sçavans*; & mesme on le peut toujours faire, hors vn seul cas, qui est lors qu'on nie d'un sujet pris particulièrement vn mode & vn accident qui ne convienne qu'à ce seul sujet, quoy qu'il ne convienne pas à tout ce sujet : *Quod convenit soli, sed non omni*. Car si vn attribut convenoit à tout vn sujet, on ne l'en pourroit pas nier; & s'il convenoit à quelqu'autre chose qu'à ce sujet, on le pourroit prendre pour cette autre chose, & ainsi le sujet en pourroit estre nié. Exemple, Parceque les richesses ne conviennent pas aux seuls vertueux, comme ie puis dire que *quelques vertueux ne sont pas riches*, ie puis dire aussi que *quelques riches ne sont pas vertueux*.

Néanmoins il suffit qu'il y ait vn seul cas où ces conversions soient fausses, pour les

rejeter absolument, parce, comme nous avons déjà dit, que la véritable conversion doit estre telle, que supposé que la première proposition soit véritable, l'autre le soit aussi nécessairement, comme il s'ensuit nécessairement que *si nul cruel n'est vertueux, nul vertueux n'est cruel.*

Ce seroit ces sortes de conversions qui dépendent de la matiere qu'on devroit proprement appeller accidentelles, mais il a plû à l'usage de donner ce nom aux conversions où l'on change la quantité de la proposition, comme nous avons dit qu'il arrivoit dans les propositions affirmatives vniverselles. Ce qui a lieu aussi dans les propositions negatives vniverselles, qui se peuvent convertir non seulement en negatives vniverselles, mais aussi en particulieres negatives; parceque la particuliere negative est enfermée dans la negative vniverselle. *Nul vitieux n'est saint: donc, nul saint n'est vitieux.* Et à plus forte raison: *quelque saint n'est pas vitieux.*



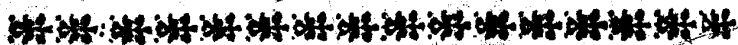


TROISIÈME PARTIE
DE LA
LOGIQUE.

Du Raisonnement.

Cette partie que nous avons maintenant à traiter, qui comprend les règles du raisonnement, est estimée la plus importante de la Logique, & c'est presque l'unique qu'on y traite avec quelque soin. Mais il y a sujet de douter, si elle est aussi utile qu'on se l'imagine. La plupart des erreurs des hommes, comme nous avons déjà dit ailleurs, viennent bien plus de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes, que non pas de ce qu'ils raisonnent mal suivant leurs principes. Il arrive rarement qu'on se laisse tromper par des raisonnemens qui ne soient faux que parce que la conséquence en est mal tirée : Et ceux qui ne seroient capables d'en reconnoître

la fausseté par la seule lumiere de la raison, ne le feroient pas ordinairement d'entendre les regles que l'on en donne, & encore moins de les appliquer. Neanmoins quand on ne considereroit ces regles que comme des veritez speculatives elles serviroient toujours à exercer l'esprit : Et de plus on ne peut nier qu'elles n'ayent quelque usage en quelques rencontres, & à l'égard de quelques personnes qui estant d'un naturel vif & penetrant ne se laissent quelquefois tromper par de fausses consequences, que par faute d'attention, à quoy la reflexion qu'ils feroient sur ces regles seroit capable de remedier. Quoy qu'il en soit, voilà ce qu'on en dit ordinairement, & quelque chose mesme de plus qu'on n'en dit.



CHAPITRE I.

De la nature du raisonnement ; & des diverses especes qu'il y en peut avoir.

LA necessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui ayant à iuger de la verité ou de la fausseté d'une proposition, qu'alors on appelle *question*, ne le peut pas tou-

jours faire par la consideration des deux idées qui la composent, dont celle qui en est le sujet est aussi appelée *le petit terme*, parceque le sujet est d'ordinaire moins estendu que l'attribut ; & celle qui en est l'attribut est aussi appelée *le grand terme* par vne raison contraire. Lors donc que la seule consideration de ces deux idées ne suffit pas pour luy faire iuger si l'on doit affirmer ou nier l'une de l'autre, il a besoin de recourir à vne troisième idée ou incomplète ou complexe, (suivant ce qui a esté dit des termes complexes) & cette troisième idée s'appelle *moyen*.

Or il ne serviroit de rien, pour faire cette comparaison de deux idées ensemble par l'entremise de cette troisième idée, de la comparer seulement avec vn des deux termes. Si ie veux sçavoir, par exemple, si l'ame est spirituelle, & que ne le penetrant pas d'abord ie choisisse pour m'en éclaircir l'idée de pensée, il est clair qu'il me sera inutile de comparer la pensée avec l'ame, si ie ne conçois dans la pensée aucun rapport avec l'attribut de spirituelle, par le moyen duquel ie puisse iuger s'il convient ou ne convient pas à l'ame. Je diray bien, par exemple, l'ame pense ; mais ie n'en pourray pas conclure, donc elle est spiri-

tuelle, si ie ne conçoÿ aucun rapport entre le terme de *penser*, & celui de *spirituelle*.

Il faut donc que ce terme moyen soit comparé tant avec le sujet ou le petit terme, qu'avec l'attribut ou le grand terme, soit qu'il ne le soit que séparément avec chacun, comme dans les syllogismes qu'on appelle *simples* pour cette raison; soit qu'il le soit tout à la fois avec tous les deux, comme dans les argumens qu'on appelle *conjonctifs*.

Mais en l'une ou l'autre manière cette comparaison demande deux propositions.

Nous le verrons en particulier des argumens conjonctifs; mais pour les simples cela est clair, parceque le moyen estant vne fois comparé avec l'attribut de la conclusion, (ce qui ne peut estre qu'en affirmant ou niant) fait la proposition qu'on appelle *majeure*, à cause que cet attribut de la conclusion s'appelle *grand terme*.

Et estant vne autrefois comparé avec le sujet de la conclusion, fait celle qu'on appelle *mineure*, à cause que le sujet de la conclusion s'appelle *petit terme*.

Et puis la conclusion, qui est la proposition mesme qu'on avoit à prouver, & qui avant que d'en estre prouvée, s'appelloit *question*.

Il est bon de sçavoir que les deux premie-
res

res propositions s'appellent aussi *premisses* (*premissa*) parce qu'elles sont mises au moins dans l'esprit avant la conclusion qui en doit estre vne suite necessaire si le syllogisme est bon, c'est à dire que supposé la verité des premisses il faut necessairement que la conclusion soit vraye, de sorte qu'elle ne puisse estre niée avec raison par celuy qui les auroit accordées.

Il est vray que l'on n'exprime pas toujours ces trois propositions, parceque souvent vne seule suffit pour en faire concevoir deux à l'esprit. Et quand on n'exprime ainsi que deux propositions, cette sorte de raisonnement s'appelle *enthymème*, qui est vn veritable syllogisme dans l'esprit, parcequ'il supplée la proposition qui n'est pas exprimée; mais qui est imparfait dans l'expression, & ne conclut qu'en vertu de cette proposition souf-entenduë.

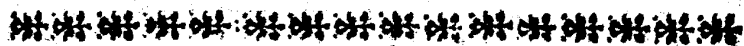
I'ay dit qu'il y avoit au moins trois propositions dans vn raisonnement: mais il y en pourroit avoir beaucoup davantage sans qu'il fust pour cela defectueux, pourveu qu'on garde toujours les regles. Car si après avoir consulté vne troisieme idée, pour sçavoir si vn attribut convient ou ne convient pas à vn sujet, & l'avoir comparée avec vn des termes, ie ne scay pas encore s'il con-

vient ou ne convient pas au second terme; i'en pourrois choisir vn quatriémé pour m'en éclaircir, & vn cinquiémé, si celuy-là ne suffit pas; iusqu'à ce que ie vinffe à vn terme qui liaft l'attribut de la conclusion avec le fujet.

Si ie doute par exemple, *Si les auares font miserables*, ie pourray considerer d'abord que les auares font pleins de defirs & de passions: Si cela ne me donne pas assez lieu de conclure, *donc ils font miserables*, i'examineray ce que c'est que d'estre pleins de defirs, & ie trouveray dans cette idée celle de manquer de beaucoup de choses que l'on desire; & la misere dans cette privatiõ de ce que l'on desire; ce qui me donnera lieu de former ce raisonnement: *Les auares font pleins de defirs: Ceux qui font pleins de defirs manquent de beaucoup de choses, parce qu'il est impossible qu'ils satisfassent tous leurs defirs: Ceux qui manquent de ce qu'ils desirent font miserables: Donc les auares font miserables.*

Ces fortes de raisonnemens composez de plusieurs propositions s'appellent *sorites*. Et ce sont ceux qui font les plus ordinaires dans les mathematiques. Mais parceque quand ils sont longs l'esprit a plus de peine à les suivre, & que le nombre de trois propositions est assez proportionné avec l'éten-

duë de nostre esprit, on a pris plus de soin d'examiner les regles des bons & des mauvais syllogismes, c'est à dire, des argumens des trois propositions: ce qu'il est bon de suivre, parceque les regles qu'on en donne se peuvent facilement appliquer à tous les raisonnemens composez de plusieurs propositions, d'autant qu'ils se peuvent tous reduire en syllogismes s'ils sont bons.



CHAPITRE II.

Division des syllogismes en simples & conjonctifs, & des simples en incomplexes & complexes.

Les syllogismes sont ou *simples* ou *conjonctifs*. Les *simples* sont ceux où le moyen n'est joint à la fois qu'à vn des termes de la conclusion: Les *conjonctifs* sont ceux où il est joint à tous les deux. Ainsi cet argument est simple.

Tout bon prince est aimé de ses sujets:

Tout Roy pieux est bon prince:

Donc tout Roy pieux est aimé de ses sujets; parceque le moyen est joint séparément avec *Roy pieux*, qui est le sujet de la conclusion, & aimé de ses sujets qui en est l'attribut. Mais celui-cy est *conjonctif* par

vne raison contraire :

Si un estat electif est sujet aux divisions , il n'est pas de longue durée :

Or un estat electif est sujet aux divisions :

Donc un estat electif n'est pas de longue durée ;
 puis qu'estat electif qui est le sujet , & de
longue durée qui est l'attribut entrent dans
 la majeure.

Comme ces deux sortes de syllogismes ont leurs regles separées, nous en traiterons separément.

Les syllogismes simples , qui sont ceux où le moyen est joint separément avec chacun des termes de la conclusion , sont encore de deux sortes.

Les vns , où chaque terme est joint tout entier avec le moyen , sçavoir l'attribut tout entier dans la majeure, & le sujet tout entier dans la mineure.

Les autres, où la conclusion estant complexe, c'est à dire, composée de termes complexes, on ne prend qu'une partie du sujet, ou vne partie de l'attribut, pour joindre avec le moyen dans l'une des propositions, & on prend tout le reste qui n'est plus qu'un seul terme, pour joindre avec le moyen dans l'autre proposition. Comme dans cet argument :

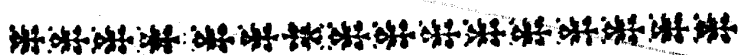
La loy divine oblige d'honorer les Roys :

Louys XIV. est Roy :

Donc la loy divine oblige d'honorer Louys XIV.

Nous appellerons les premieres sortes d'argumens démeslez, incomplexes, & les autres impliquez ou complexes ; non que tous ceux où il y a des propositions complexes soient de ce dernier genre ; mais parce qu'il n'y en a point de ce dernier genre où il n'y ait des propositions complexes.

Or quoy que les regles qu'on donne ordinairement pour les syllogismes simples puissent avoir lieu dans tous les syllogismes complexes en les renversant, néanmoins parce que la force de la conclusion ne dépend point de ce renversement-là, nous n'appliquerons icy les regles des syllogismes simples qu'aux incomplexes, en réservant de traiter à part des syllogismes complexes.



CHAPITRE III.

Regles generales des syllogismes simples incomplexées.

Ce Chapitre & les suivans iusqu'à l'vnième, sont de ceux dont il est parlé dans *le Discours* qui contiennent des choses subtiles, & necessaires pour la speculation de la Logique, mais qui sont de peu

d'usage dans la pratique, si ce n'est qu'elles peuvent servir à exercer l'esprit.

Nous avons déjà veu dans les Chapitres precedens qu'un syllogisme simple ne doit avoir que trois termes, les deux termes de la Conclusion & un seul moyen, dont chacun estant repeté deux fois il s'en fait trois propositions, la majeure ou entre le moyen & l'attribut de la conclusion appellé le grand terme; la mineure, ou entre le moyen & le sujet de la conclusion appellé le petit terme; & la conclusion dont le petit terme est le sujet, & le grand terme l'attribut.

Mais parce qu'on ne peut pas tirer toutes sortes de conclusions de toutes sortes de premisses, il y a des regles generales qui font voir qu'une conclusion ne scauroit estre bien tirée dans un syllogisme où elles ne sont pas observées. Et ces Regles sont fondées sur les axiomes qui ont esté establis dans la 2. partie touchant la nature des propositions affirmatives, & negatives, univrselles, & particulieres, tels que sont ceux-cy, qu'on ne fera que proposer, ayant esté prouvez ailleurs.

1. Les propositions particulieres sont enfermées dans les generales de mesme nature, & non les generales dans les particu-

lières. 1. dans A, & A dans E. & non A. dans I. ny O. dans E.

2. Le sujet d'une proposition pris universellement ou particulièrement est ce qui la rend universelle ou particulière.

3. L'attribut d'une proposition affirmative n'ayant jamais plus d'étendue que le sujet, on est toujours considéré comme pris particulièrement : parceque ce n'est que par accident s'il est quelquefois pris généralement.

4. L'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement.

Ce sont principalement sur ces axiomes que sont fondées les règles générales des syllogismes qu'on ne sauroit violer sans tomber en de faux raisonnemens.

I. RÈGLE.

Le moyen ne peut estre pris deux fois particulièrement, mais il doit estre pris au moins une fois universellement.

Car devant unir ou desunir les deux termes de la conclusion, il est clair qu'il ne le peut faire s'il est pris pour deux parties différentes d'un mesme tout ; parceque ce ne sera pas peut-estre la mesme partie qui sera unie ou desunie de ces deux termes. Or estant pris deux fois particulièrement, il peut estre pris pour deux différentes parties du mesme tout ; & par consequent on n'en

pourra rien conclure au moins nécessairement. Ce qui suffit pour rendre vn argument vicieux; puisqu'on n'appelle bon syllogisme, comme on vient de dire, que ce luy dont la conclusion ne peut estre faulse les premisses estant vrayes. Ainsi dans cet argument : *Quelque homme est saint : Quelque homme est voleur : Donc quelque voleur est saint*, le mot d'*homme* estant pris pour diverses parties des hommes, ne peut vnir *voleur* avec *saint*; parceque ce n'est pas le mesme homme qui est saint & qui est voleur.

On ne peut pas dire le mesme du sujet & de l'attribut de la conclusion. Car encore qu'ils soient pris deux fois particulierement, on les peut neanmoins vnir ensemble en vnissant vn de ces termes au moyen dans toute l'estendue du moyen. Car il s'ensuit de là fort bien que si ce moyen est vni dans quelque vne de ses parties à quelque partie de l'autre terme, Ce premier terme que nous avons dit estre joint à tout le moyen, se trouuera joint aussi avec le terme auquel quelque partie du moyen est joint. S'il y a quelques François dans chaque maison de Paris, & qu'il y ait des Allemans en quelque maison de Paris, il y a des maisons où il y a tout ensemble vn François & vn Alleman.

Si quelques riches sont fourbes.

Et que tout riche soit honoré.

Il y a des fourbes honorez.

Car ces riches qui sont fourbes sont aussi honorez, puisque tous les riches sont honorez, & par consequent dans ces riches fourbes & honorez les qualitez de fourbes & d'honorez sont jointes ensemble.

2. R E G L E.

Les termes de la conclusion ne peuvent point estre pris plus universellement dans la conclusion que dans les premisses.

C'est pourquoy lorsque l'un ou l'autre est pris universellement dans la conclusion, le raisonnement sera faux s'il est pris particulierement dans les deux premieres propositions.

La raison est, qu'on ne peut rien conclure du particulier au general (selon le premier axiome). Car de ce que quelque homme est noir, on ne peut pas conclure que tout homme est noir.

De ces deux regles on tire ces corollaires.

1. Corollaire.

Il doit toujours y avoir dans les premisses un terme universel de plus que dans la conclusion. Car tout terme qui est general dans la conclusion le doit aussi estre dans

les premisses. Et de plus, le moyen y doit estre pris au moins vne fois generalement.

2. Corollaire.

Lorsque la conclusion est negative, il faut necessairement que le grand terme soit pris generalement dans la majeure. Car il est pris generalement dans la conclusion negative (par le 4. axiome) & par consequent il doit aussi estre pris generalement dans la majeure, (par la 2. regle.)

3. Corollaire.

La majeure d'un argument, dont la conclusion est negative, ne peut iamaïs estre vne particuliere affirmative. Car le sujet & l'attribut d'une proposition affirmative sont tous deux pris particulierement (par le 2. & 3. axiome.) Et ainsi le grand terme n'y seroit pris que particulierement contre le 2. corollaire.

4. Corollaire.

Le petit terme est toujours dans la conclusion comme dans les premisses, c'est à dire, que cõme il ne peut estre que particulier dans la conclusion quand il est particulier dans les premisses, il peut au contraire estre toujours general dans la conclusion quand il l'est dans les premisses. Car toute la conclusion doit estre en vertu dans les premisses. Or c'est proprement du petit

terme que l'on conclut que telle chose luy convient, ou ne luy convient pas. Et ainsi on le doit toujours prendre dans le mesme sens, & luy donner toujours la mesme étendue.

5. *Corollaire.*

Lorsque la mineure est vne negative universelle, si on en peut tirer vne conclusion legitime elle peut toujours estre generale. C'est vne suite du precedent corollaire. Car le petit terme ne scauroit manquer d'estre pris generalement dans la mineure lorsqu'elle est negative universelle, soit qu'il en soit le sujet (par le 2. Ax.) soit qu'il en soit l'attribut (par le 4.)

3. R E G L E.

On ne peut rien conclure de deux propositions negatives.

Car deux propositions negatives separent le sujet du moyen, & l'attribut du mesme moyen. Or de ce que deux choses sont separees de la mesme chose, il ne s'ensuit ny qu'elles soient, ny qu'elles ne soient pas la mesme chose. De ce que les Espagnols ne sont pas Turcs, & de ce que les Turcs ne sont pas Chrestiens, il ne s'ensuit pas que les Espagnols ne soient pas Chrestiens; & il ne s'ensuit pas aussi que les Chinois le soient, quoy qu'ils ne soient pas plus Turcs

que les Espagnols,

4. REGLE.

On ne peut prouver une conclusion negative par deux propositions affirmatives.

Car de ce que les deux termes de la conclusion sont vnis avec vn troisiéme, on ne peut pas prouver qu'ils soient desvnis entr'eux.

5. REGLE.

La conclusion suit toûjours la plus foible partie; c'est à dire, que s'il y a vne des deux propositions negatives, elle doit estre negative; & s'il y en a vne particuliere, elle doit estre particuliere.

La preuve en est, que s'il y a vne proposition negative, le moyen est desvni de l'une des parties de la conclusion: & partant il est incapable de les vnir, ce qui est nécessaire pour conclure affirmativement.

Et s'il y a vne proposition particuliere, la conclusion n'en peut estre generale. Car si la conclusion est generale affirmative, le sujet estant vniversel, il doit estre aussi vniversel dans la mineure, & par consequent il en doit estre le sujet, l'attribut n'estant iamais pris generalement dans les propositions affirmatives. Donc le moyen joint à ce sujet sera particulier dans la mineure. Donc il sera general dans la majeure, parce

qu'autrement il seroit deux fois particulier. Donc il en fera le sujet, & par consequent cette majeure sera aussi vniuerselle. Et ainsi il ne peut y auoir de proposition particuliere dans vn argument affirmatif dont la conclusion est generale.

Cela est encore plus clair dans les conclusions vniuerselles negatives. Car de là il s'ensuit qu'il doit y auoir trois termes vniuersels dans les deux premisses, suivant le premier corollaire. Or comme il y doit auoir vne proposition affirmative par la troisieme regle, dont l'attribut est pris particulièrement, il s'ensuit que tous les autres trois termes sont pris vniuersellement, & par consequent les deux sujets des deux propositions, ce qui les rend vniuerselles. Ce qu'il falloit demontrer.

6. Corollaire.

Ce qui conclut le general conclut le particulier. Ce qui conclut A. conclut I. ce qui conclut E. conclut O. Mais ce qui conclut le particulier ne conclut pas pour cela le general. C'est vne suite de la regle precedente, & du 1. axiome. Mais il faut remarquer qu'il a plu aux hommes, de ne considerer l'espece d'un syllogisme que selon la plus noble conclusion qui est la generale: de sorte qu'on ne conte point pour vne es-

pece particuliere de syllogisme celuy où on ne conclut le particulier que parce qu'on en peut aussi conclure le general.

C'est pourquoy il n'y a point de syllogisme où la majeure estant A. & la mineure E. la conclusion soit O. Car O. (par le 5. Corollaire) la conclusion d'une mineure universelle negative peut toujours estre generale. De sorte que si on ne la peut pas tirer generale, ce sera parce qu'on n'en pourra tirer aucune. Ainsi A. E. O. n'est jamais vn syllogisme à part, mais seulement entât qu'il peut estre enfermé dans A. E. E.

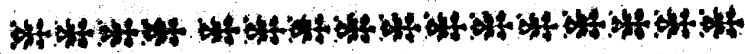
6. REGLE.

De deux propositions particulieres il ne s'ensuit rien.

Car si elles sont toutes deux affirmatives le moyen y sera pris deux fois particuliere-ment, soit qu'il soit sujet, (par le 2. axio.) soit qu'il soit attribut, (par le 3. axiome.) Or par la 1. regle on ne conclut rien par vn syllogisme dont le moyen est pris deux fois particuliere-ment.

Et s'il y en avoit vne negative, la conclusion l'estant aussi, (par la regle precedente, il doit y avoir au moins deux termes universels dans les premisses, (suivant le corollaire second). Donc il doit y avoir vne proposition universelle dans ces deux pre-

misses, estant impossible de disposer en sorte trois termes en deux propositions, qu'il doive y avoir deux termes pris vniuersellement, que l'on ne fasse du deux attributs negatifs, ce qui seroit contre la troisieme regle, ou quelqu'un des sujets vniuersels, ce qui seroit par consequent la proposition vniuerselle.



C H A P I T R E I V.

Des figures & des modes des syllogismes en general. Qu'il ne peut y avoir que quatre figures.

A Prés l'établissement des regles generales qui doivent estre necessairement observées dans tous les syllogismes simples, il reste à voir combien il peut y avoir de ces sortes de syllogismes.

On peut dire en general qu'il y en a autant de sortes qu'il peut y avoir de differentes manieres de disposer, en gardant ces regles, les trois propositions d'un syllogisme, & les trois termes dont elles sont composées.

La disposition des 3. propositions selon leurs 4. differences A. E. I. O. s'appelle *mode.*

Et la disposition des trois termes, c'est à dire du moyen avec les trois termes de la conclusion, s'appelle *figure*.

Or on peut conter combien il peut y avoir de modes concluans, à n'y considerer point les differentes figures, selon lesquelles vn mesme mode peut faire divers syllogismes. Car par la doctrine des combinaisons 4. termes (comme sont A. E. I. O.) estant pris trois à trois ne peuvent estre differemment arrangez qu'en 64 manieres. Mais de ces 64 diverses manieres, ceux qui voudront prendre la peine de les considerer chacune à part, trouveront qu'il y en a 28. excluses par la 3. & la 6. regle qu'on ne conclut rien de deux negatives, & de deux particulieres.

18. par le 5. que la conclusion suit la plus foible partie.

6. par la 4. Qu'on ne peut conclure negativement de deux affirmatives.

1. sçavoir I. E. O. par le 3. corollaire des regles generales.

1. sçavoir A. E. O. par le 6. corollaire des regles generales.

Ce qui fait en tout 54. Et par consequent il ne reste que dix modes concluans.

4. Affir.	}	A. A. A.	6. Neg.	}	E. A. E.
		A. I. I.			A. E. E.
		A. A. I.			E. A. O.
		I. A. I.			A. O. O.
					O. A. O.
					E. I. O.

Mais cela ne fait pas qu'il n'y ait que dix especes de syllogismes, parce qu'un seul de ces modes en peut faire diverses especes, selon l'autre maniere d'où se prend la diversité des syllogismes, qui est la differente disposition des trois termes que nous avons déjà dit s'appeller *figure*.

Or pour cette disposition des trois termes elle ne peut regarder que les deux premieres propositions, parceque la conclusion est supposée avant que de faire le syllogisme pour la prouver. Et ainsi le moyen ne se pouvant arranger qu'en 4. manieres differentes avec les deux termes de la conclusion, il n'y a aussi que 4. figures possibles.

Car ou le moyen est *sujet en la majeure, & attribut en la mineure*. Ce qui fait la 1. figure.

Ou il est *attribut en la majeure & en la mineure*. Ce qui fait la 2. figure.

Ou il est *sujet en l'une & en l'autre*; Ce qui fait la 3. figure.

Ou il est *enfin attribut dās la majeure, & sujet en la mineure*. Ce qui peut faire vne 4. figure.

estant certain que l'on peut conclure quelquefois necessairement en cette maniere, ce qui suffit pour faire vn vray syllogisme.

Neanmoins parce qu'on ne peut conclure de cette quatrieme maniere, qu'en vne façõ qui n'est nullement naturelle, & où l'esprit ne se porte iamais, Aristote & ceux qui l'ont suivi n'ont pas donné à cette maniere de raisonner le nom de figure. Galien a soutenu le contraire; & il est clair que ce n'est qu'une dispute de mots, qui se doit decider en leur faisant dire de part & d'autre ce qu'ils entendent par le mot de figure.

Mais ceux-là se trompent sans doute qui prennent pour vne 4. figure, qu'ils accusent Aristote de n'avoir pas reconnue, les arguments de la 1. dont la majeure & la mineure sont transposées, comme lors que l'on dit, *Tout corps est divisible : tout ce qui est divisible est imparfait. Donc tout corps est imparfait.* Je m'étonne que M. Gassendy soit tombé dans cette erreur. Car il est ridicule de prendre pour la majeure d'un syllogisme, la proposition qui se trouve la premiere, & pour mineure celle qui se trouve la seconde : si cela estoit il faudroit prendre souvent la conclusion mesme pour la majeure ou la mineure d'un argument, puisque c'est assez souvent la premiere ou la seconde des

trois propositions qui le composent, comme dans ces vers d'Horace la conclusion est la première, la mineure la seconde, & la majeure la troisième.

Qui melior servo qui liberior sit avarus.

In triviis fixum cum se dimittit ad assem

Non video : nã qui cupiet metuet quoq; porro

Qui metuens vivit liber mihi non erit unquã.

Car tout cela se réduit à cet argument :
(celuy qui est dans de continuelles apprehensions n'est point libre.

Tout avare est dans de continuelles apprehensions.

Donc nul avare n'est libre.

Il ne faut donc point avoir égard au simple arrangement local des propositions, qui ne change rien dans l'esprit, mais on doit prendre pour syllogismes de la 1. figure tous ceux où le milieu est sujet dans la proposition où se trouve le grand terme (c'est à dire l'attribut de la conclusion) & attribut dans celle où se trouve le petit terme (c'est à dire le sujet de la conclusion.) Et ainsi il ne reste pour 4. figure que ceux au contraire où le milieu est attribut dans la majeure & sujet dans la mineure. Et c'est ainsi que nous les appellerons, sans que personne le puisse trouver mauvais, puisque nous avertissons par avance, que nous n'en-

tendons par ce terme de figure, qu'une différente disposition du moyen.



CHAPITRE V.

Regles, modes, & fondemens de la premiere figure.

LA premiere figure est donc celle où le moyen est sujet dans la majeure, & attribut dans la mineure.

Cette figure n'a que deux regles.

I. REGLE.

Il faut que la mineure soit affirmative.

Car si elle estoit negative, la majeure seroit affirmative par la 3. regle generale, & la conclusion negative par la 5. Donc le grand terme seroit pris vniuersellement dans la conclusion, parce qu'elle seroit negative, & particulierement dans la majeure, parce qu'il en est l'attribut dans cette figure, & qu'elle seroit affirmative, ce qui seroit contre la 2. regle, qui defend de conclure du particulier en general. Cette raison a lieu aussi dans la 3. figure, où le grand terme est aussi attribut dans la majeure.

On peut prouuer cette regle par vne autre raison plus essentielle, que ie ne toucheraï qu'en vn mot, parce qu'il faudroit vn

trop long discours pour la rendre intelligible à tout le monde, & que ce que j'en diray suffira pour la faire comprendre à ceux qui entrent facilement dans ces sortes de choses. Cette raison dépend principalement de cét axiome estably dans la 2. part. *La proposition negative ne separe pas du sujet chaque partie contenuë dans la comprehension de l'attribut, mais elle en separe seulement l'idée totale & entiere composée de tous les attributs qu'il contient.* Car afin qu'une chose ne soit pas vne autre, il n'est pas necessaire qu'elle n'ait rien de commun avec elle, mais il suffit qu'elle n'ait pas tout ce que l'autre a.

On peut iuger par là, que de ce que le petit terme n'est pas le moyen (qui est ce que fait voir la mineure negative), il ne s'ensuit pas que le grand terme estant contenu dans la comprehension du moyen (qui est tout ce que peut faire voir la majeure affirmative, dans la 1. & la 3. figure, où le moyen en est le sujet, & le grand terme l'attribut) il ne s'ensuit pas, dis-je, que le grand terme ne puisse convenir au petit terme. De ce qu'un cheval n'est pas un lyon, (c'est la mineure) & qu'un lyon est un animal, (c'est la majeure dans la 1. figure) on n'en peut pas inferer qu'un cheval n'est pas un animal.

La majeure doit estre universelle.

Car la mineure estant affirmative par la regle precedente, le moyen qui y est attribut y est pris particulierement. Donc il doit estre vniversel dans la majeure où il est sujet, ce qui la rend vniverselle : autrement il seroit pris deux fois particulierement contre la 1. regle generale.

Demonstration.

Qu'il ne peut y avoir que 4. modes de la premiere figure.

On a fait voir dans le ch. precedent qu'il ne peut y avoir que 10. modes concluans. Mais de ces 10. modes A.E.E. & A.O.O. sont exclus par la 1. regle de cette figure, qui est que la mineure doit estre affirmative.

I.A.I. & O.A.O. sont exclus par la 2. qui est que la majeure doit estre vniverselle.

A.A.I. & E.A.O. sont exclus par le 6. corollaire des regles generales. Car le petit terme estant sujet dans la mineure, elle ne peut estre vniverselle que la conclusion ne le puisse estre aussi.

Et par consequent il ne reste que ces 4. modes.

2. Affir.	{	A. A. A.	2. Neg.	{	E. A. E.
		A. I. I.			E. I. O.

Ce qu'il falloit demontrer.

Ces quatre modes pour estre plus facilement retenus ont esté reduits à des mots artificiels, dont les trois syllabes marquent les trois propositions, & la voyelle de chaque syllabe marque quelle doit estre cette proposition. De sorte que ces mots ont cela de tres-commode dans l'Ecole, qu'on marque clairement par vn seul mot vne espece de syllogisme, que sans cela on ne pourroit faire entendre qu'avec beaucoup de discours.

BAR. *Tout sage est soûmis à la volonté de Dieu.*

BA *Tout homme de bien est sage.*

RA *Donc tout homme de bien est soûmis à la volonté de Dieu.*

CE *Nul peché n'est loüable.*

LA *Toute vengeance est peché.*

RENT *Donc nulle vengeance n'est loüable.*

DA *Tout ce qui sert au salut est avantageux.*

RI *Il y a des afflictions qui seruent au salut.*

I *Donc il y a des afflictions qui sont avantageuses.*

FE *Ce qui est suivi d'un iuste repentir n'est iamais à souhaiter.*

RI *Il y a des plaisirs qui sont suivis d'un iuste repentir.*

O *Donc il y a des plaisirs qui ne sont point à souhaiter.*

Fondement de la premiere figure.

Puisque dans cette figure le grand terme est affirmé ou nié du moyen pris vniuersellement, & ce mesme moyen affirmé ensuite dans l'aminéure du petit terme, ou sujet de la conclusion, il est clair qu'elle n'est fondée que sur deux principes; l'un pour les modes affirmatifs, l'autre pour les modes négatifs.

Principe des modes affirmatifs.

Ce qui convient à vne idée prise vniuersellement, convient aussi à tout ce dont cette idée est affirmée, ou qui est sujet de cette idée, ou qui est compris dans l'extension de cette idée: car ces expressions sont synonymes.

Ainsi l'idée d'*animal* convenant à tous les hommes, convient aussi à tous les Ethiopiens. Ce principe a esté tellement éclairci dans le chapitre où nous avons traité de la nature des propositions affirmatives, qu'il n'est pas necessaire de l'éclaircir icy davantage. Il suffira d'avertir qu'on l'exprime ordinairement dans l'école en cette maniere: *Quod conuenit consequenti, conuenit antecedenti.* Et que l'on entend par terme consequent vne idée generale qui est affirmée d'une autre, & par antecedent le sujet dont elle est affirmée.

 Principe

Principe des modes négatifs.

Ce qui est nié d'une idée prise universellement, est nié de tout ce dont cette idée est affirmée.

Arbre est nié de tous les animaux, il est donc nié de tous les hommes, parce qu'ils sont animaux. On l'exprime ainsi dans l'école: *Quod negatur de consequenti, negatur de antecedenti.* Ce que nous avons dit en traitant des propositions négatives, me dispense d'en parler icy davantage.

Il faut remarquer qu'il n'y a que la 1. figure qui conclue tout A.E.I.O.

Et qu'il n'y a qu'elle aussi qui conclue A. dont la raison est qu'afin que la conclusion soit universelle affirmative il faut que le petit terme soit pris généralement dans la mineure, & par conséquent qu'il en soit sujet, & que le moyen en soit l'attribut: d'où il arrive que le moyen y est pris particulièrement. Il faut donc qu'il soit pris généralement dans la majeure, (par la 1. règle générale) & que par conséquent il en soit le sujet. Or c'est en cela que consiste la 1. figure, que le moyen y est sujet en la majeure, & attribut en la mineure.



CHAPITRE VI.

*Regles, modes, & fondement de la
seconde figure.*

LA 2. figure est celle où le moyen est deux fois attribut. Et de là il s'ensuit qu'afin qu'elle concluë necessairement, il faut que l'on garde ces deux regles.

1. REGLE.

Il faut qu'il y ait une des deux premieres propositions negatives, & par consequent que la conclusion le soit aussi par la 6. regle generale.

Car si elles estoient toutes deux affirmatives le moyen qui y est toujourn attribut, seroit pris deux fois particulierement contre la premiere regle generale.

2. REGLE.

Il faut que la majeure soit universelle.

Car la conclusion estant negative, le grand terme ou l'attribut est pris universellement. Or ce mesme terme est sujet de la majeure. Donc il doit estre universel, & par consequent rendre la majeure universelle.

Il seroit facile de produire icy des exéples des argumens qui pechant contre ces regles

font mauvais, & ne concluent rien. Mais il est plus utile de les laisser trouver par ceux qui liront cecy : afin qu'ils s'appliquent davantage à la consideration de ces regles.

Demonstration.

Qu'il ne peut y avoir que 4 modes dans la 2 figure.

Des dix modes concluans, les 4. affirmatifs sont exclus par la 1. regle de cette figure, qui est que l'une des premisses doit estre negative.

O.A.O. est exclus par la 2. regle, qui est que la majeure doit estre univrselle.

E.A.O. est exclus pour la mesme raison qu'en la 1. figure, parceque le petit terme est aussi sujet en la mineure.

Il ne reste donc de ces 10. modes que ces quatre.

2. Gener. { E.A.E. } 2. Partic. { E. I. O.
 { A.E.E. } { A.O.O.

Ce qu'il falloit demontrer.

On a compris ces 4. modes sous ces mots artificiels.

CE- *Nulle matiere pense.*

SA- *Nostre ame pense.*

RE. *Donc nostre ame n'est point matiere.*

CA- Tous les sages sont contents de ce qu'ils ont,

MES- Nul avare n'est content de ce qu'il a.

TRES. Donc nul avare n'est sage.

FES- Nul malheur n'est souhaitable.

TI- Quelque mort est souhaitable.

NO. Donc quelque mort n'est pas malheur.

BA- Toute vertu est louable.

RO- Quelque magnificence n'est pas louable.

CO. Donc quelque magnificence n'est pas vertu.

Fondement de la 2. figure.

Il seroit facile de reduire toutes ces diverses sortes d'argumens à vn mesme principe par quelque détour ; mais il est plus avantageux d'en reduire deux à vn principe, & deux à vn autre, parceque la dépendence & la liaison qu'ils ont avec ces deux principes est plus claire & plus immediate,

1. Principe des argumens en *Cesare* & *Festino*.

Le premier de ces principes est celuy qui sert aussi de fondement aux argumens négatifs de la premiere figure, sçavoir, *Que ce qui est nié d'une idée universelle, est aussi nié de tout ce dont cette idée est affirmée, c'est à dire, de tous les sujets de cette idée.* Car il est clair que les argumens en *Cesare* & en *Festino* sont établis sur ce principe. Pour montrer,

par exemple, que nulle ame humaine n'est matiere, i'ay affirmé la pensée de toutes les ames humaines, & i'ay nié la matiere de tout ce qui pense, en disant que nulle matiere ne pense. Et il est vray que cette façon de nier est indirecte, puisqu'au lieu de nier la matiere de ce qui pense, i'ay nié ce qui pense de la matiere. Mais comme les propositions negatives vniverselles se convertissent simplement, en niant l'attribut d'un sujet vniversel, on nie ce sujet vniversel de l'attribut.

Cela fait voir neanmoins que les argumens en *Cesare* sont en quelque maniere indirects; puisque ce qui doit estre nié, n'y est nié qu'indirectement: mais comme cela n'empesche pas que l'esprit ne comprenne facilement & clairement la force de l'argument, ils peuvent passer pour directs, entendant ce terme pour des argumens clairs & naturels.

Cela fait voir aussi que ces deux modes *Cesare* & *Festino* ne sont differens des deux de la 1. figure, *Celarent* & *ferio*, qu'en ce que la majeure en est renversée. Mais quoy que l'on puisse dire que les modes negatifs de la 1. figure sont plus directs, il arrive neanmoins souvent que ces deux de la 2. figure qui y répondent, sont plus naturels,

& que l'esprit s'y porte plus facilement. Car, par exemple, dans celuy que nous venons de proposer, quoyque l'ordre direct de la negation demandast que l'on dist: Nulle chose qui pense n'est matiere, ce qui eust fait un argument en *Celarent*, neanmoins nostre esprit se porte plus naturellement à dire que nulle matiere ne pense.

Principe des argumens en *Camestres*

& *Baroco*.

Dans ces deux modes le moyen est affirmé de la conclusion, & nié du sujet. Ce qui fait voir qu'ils sont établis directement sur ce principe: Tout ce qui est

compris dans l'extension d'une idée universelle, ne convient à aucun des sujets dont on la nie. L'attribut d'une proposition negative estant pris selon toute son extension, comme on l'a prouvé dans la 2. partie, l'ame de l'homme est comprise dans l'extension de substance pensante, puisque l'ame de l'homme est une substance pensante. La substance pensante est niée de la matiere. Donc l'ame de l'homme est niée de la matiere. Ce qui fait cet argument:

Toute ame humaine est une substance pensante.

Nulle matiere n'est une substance pensante.

Donc nulle matiere n'est l'ame de l'homme.

Si la mineure estoit particuliere on feroit

vn argument en *Baroco* établi sur le mesme principe.



CHAPITRE VII.

Regles, modes, & fondement de la troisième figure.

DAns la 3. figure le moyen est deux fois sujet. D'où il s'ensuit,

I. REGLE.

1. Que la mineure en doit estre affirmative.

Ce que nous avons déjà prouvé par la premiere regle de la 1. figure ; parceque dans l'une & dans l'autre l'attribut de la conclusion est aussi attribut dans la majeure.

2. REGLE.

L'on n'y peut conclure ne particulièrement. Car la mineure estant toujours affirmative le petit terme qui y est attribut, est particulier. Donc il ne peut estre vniversel dans la conclusion où il est sujet, parceque ce seroit conclure le general du particulier contre la 2. regle generale.

Demonstration.

Qu'il ne peut y avoir que 6. modes dans la 3. figure.

Des dix modes concluans, A. E. E. & A. O. O. sont exclus par la 1. regle de cette figure, qui est, que la mineure ne peut estre negative.

A. A. A. & E. A. E. sont exclus par la 2. regle, qui est, que la conclusion n'y peut estre generale.

Il ne reste donc que ces 6. modes:

3. Affirm.	{	A. A. I. A. I. I. I. A. I.	3. Neg.	{	E. A. O. E. I. O. O. A. O.
------------	---	----------------------------------	---------	---	----------------------------------

Ce qu'il falloit demontrer.

C'est ce qu'on a reduit à ces six mots artificiels, quoyque dans vn autre ordre.

DA- *Tous les vrais Chrestiens sont contents de leur estat.*

RAP- *Tous les vrais Chrestiens sont persecutez.*

TI. *Donc il y a des personnes persecutees, qui sont contentes de leur estat.*

FE- *Nul saint n'est hay de Dieu.*

LAP- *Tout saint est affligé en ce monde.*

TON. *Donc il y a des personnes affligées en ce monde qui ne sont pas hais de Dieu.*

DI- *Il y a des vitiens qui sont estimez dans le monde.*

SA- *Tous les vitiens sont dignes de mépris.*

MIS. *Donc il y a des personnes dignes de mépris qui sont estimées dans le monde.*

- DA- *Toute amitié est agreable.*
 TI- *Il y a des amitez dangereuses.*
 SI. *Donc il y a des choses dangereuses qui
sont agreables.*
 BO- *Il y a des avares qui ne sont pas riches.*
 CAR- *Tous les avares s'ont passionnez pour le bien.*
 DO. *Donc il y a des personnes passionnez pour
le bien qui ne sont pas riches.*
 FE- *Nul saint n'est méprisable.*
 RI- *Il y a des saints ignorans :*
 SON. *Donc il y a des ignorans qui ne sont pas
méprisables.*

Fondement de la 3. figure.

Les deux termes de la conclusion estant attribuez dans les deux premisses à vn mesme terme qui sert de moyen, on peut reduire les modes affirmatifs de cette figure à ce principe :

Principe des modes affirmatifs.

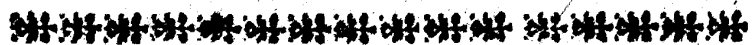
Lorsque deux termes se peuvent affirmer d'une mesme chose, ils se peuvent aussi affirmer l'un de l'autre pris particulièrement.

Car estant vnis ensemble dans cette chose, puisqu'il luy conviennent, il s'ensuit qu'ils sont quelquefois vnis ensemble. Et partât que l'on les peut affirmer l'un de l'autre particulièrement. Mais afin qu'on soit assuré que deux termes ayent esté affirmez d'une mesme chose qui est le moyen, il faut

que ce moyen soit pris au moins vne fois vniverſellement, car s'il eſtoit pris deux fois particulierement, ce pourroit eſtre deux diverſes parties d'un terme commun qui ne ſeroient pas la meſme choſe.

Principe des modes negatifs.

Lorsque de deux termes l'un peut eſtre nié & l'autre affirmé de la meſme choſe, ils ſe peuvent nier particulierement l'un de l'autre. Car il eſt certain qu'ils ne ſont pas toujours joints enſemble, puisqu'ils n'y ſont pas joints dans cette choſe. Donc on les peut nier quelquefois l'un de l'autre, c'eſt à dire, que l'on les peut nier l'un de l'autre pris particulierement. Mais il faut par la meſme raiſon qu'afin que ce ſoit la meſme choſe, le moyen ſoit pris au moins vne fois vniverſellement.



CHAPITRE VIII.

Des modes de la quatrième figure.

LA 4. figure eſt celle où le moyen eſt attribut dans la majeure, & ſujet dans la mineure. Elle eſt ſi peu naturelle qu'il eſt aſſez inutile d'en donner les regles. Les voilà néanmoins, afin qu'il ne manque rien à la demonſtration de toutes les manieres

simples de raisonner.

I. REGLE.

Quand la majeure est affirmative, la mineure est toujours universelle.

Car le moyen est pris particulièrement dans la majeure affirmative, parce qu'il en est l'attribut. Il faut donc (par la 1. regle generale) qu'il soit pris generalement dans la mineure, & que par consequent il la rende universelle parcequ'il en est le sujet.

2. REGLE.

Quand la mineure est affirmative, la conclusion est toujours particuliere.

Car le petit terme est attribut dans la mineure. Et par consequent il y est pris particulièrement, quand elle est affirmative; d'où il s'enfuit (par la 2. regle generale) qu'il doit estre aussi particulier dans la conclusion, ce qui la rend particuliere parce qu'il en est le sujet.

3. REGLE.

Dans les modes negatifs la majeure doit estre generale.

Car la conclusion estant negative le grand terme y est pris generalement. Il faut donc (par la 2. regle generale) qu'il soit pris aussi generalement dans les premisses. Or il est le sujet de la majeure aussi bien que dans la 2. figure: & par consequent il faut,

aussi bien que dans la 2. figure, qu'estant pris generalement il rende la majeure generale.

Demonstration.

Qu'il ne peut y avoir que 5. modes dans la 4. figure.

Des dix modes concluans, A. I. I. & A. O. O. sont exclus par la 1. regle.

A. A. A. & E. A. E. son exclus par la 2. O. A. O par la 3.

Il ne reste donc que ces 5.

2. Affirm.	{	A. A. I.	3. Neg.	{	A. E. E.
		I. A. I.			E. A. O.
					E. I. O.

Ces 5. modes se peuvent renfermer dans ces mots artificiels.

BAR- *Tout homme sage est moderé.*

BA- *Tout homme moderé est ennemy des grandes fortunes.*

RI. *Donc quelque ennemy des grandes fortunes est sage.*

CA- *Tout vice est blâmable.*

LEN- *Nulle chose blâmable n'est à imiter.*

TES. *Donc nulle chose à imiter n'est vice.*

DI- *Quelque fou dit vray.*

BA- *Quiconque dit vray merite d'estre écouté.*

TIS. *Donc quelqu'un qui merite d'estre écouté est fou.*

FES- Nul avare n'est content.

PA- Tout homme content est riche.

MO. Donc quelque riche n'est pas avare.

FRE- Nul esclave n'est libre.

SI- Quelque libre est miserable.

SOM. Dōc quelque miserable n'est pas esclave.

• Il est bon d'avertir que l'on exprime ordinairement ces 5. modes en cette façon : *Baralipon, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum* ; ce qui est venu de ce qu'Aristote n'ayant pas fait vne figure separée de ces modes, on ne les a regardez que comme des modes indirects de la 1. figure, parce qu'on a pretendu que la conclusion en estoit renversée, & que l'attribut en estoit le véritable sujet. C'est pourquoy ceux qui ont suiui cette opinion ont mis pour premiere proposition, celle où le sujet de la conclusion entre, & pour mineure celle où entre l'attribut.

Et ainsi ils ont donné 9. modes à la 1. figure, 4. directs & 5. indirects qu'ils ont renfermez dans ces deux vers.

Barbara, Celarent, Darij, Ferio : Baralipon.

Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.

Et pour les deux autres figures.

Cesare, Camestres, Festino, Baroco : Darapt,

Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Mais comme la conclusion estant toujours supposée, puisque c'est ce qu'on veut prouver, on ne peut pas dire proprement qu'elle soit jamais renversée, nous avons crû qu'il estoit plus avantageux de prendre toujours pour majeure la proposition où entre l'attribut de la conclusion. Ce qui nous a obligé pour mettre la majeure la premiere de renverser ces mots artificiels. De sorte que pour les mieux retenir on les peut renfermer en ce vers.

Barbari, Calentes, Dibatis, Fespano, Frisesom.

Recapitulation

Des diverses especes de syllogismes.

De tout ce qu'on vient de dire on peut conclure qu'il y a 19. especes de syllogismes qu'on peut diviser en diverses manieres.

1. En { Generaux 5. 2. En { Affirm. 7.
 { Particul. 14. { Negat. 12.

3. En ceux qui concluent { A. 1.
 { E. 4.
 { I. 6.
 { O. 8.

4. Selon les differentes figures en les subdivisant par les modes, ce qui a déjà été assez fait dâs l'explicatiõ de chaque figure.

5. Ou au contraire selon les modes en les subdivisant par les figures.

Car comme on a fait voir dans le ch. 4. qu'il n'y avoit que dix modes de concluans, en n'y considerant point la diverse disposition du moyen, mais qu'un seul servant à différentes figures pouvoit faire différentes especes de syllogisme, on peut encore trouver ce mesme nombre de 19. par cette sorte de division, parce qu'il y en a 3. dont chacun ne conclut qu'en vne seule figure : 6. dont chacun conclut en 2. figures : & 1. qui conclut en toutes les 4. figures, ce qui fait en tout 19. especes de syllogismes. Je laisse à en faire la table à ceux qui en voudront prendre la peine pour le soulagement de leur memoire. Car cela ne merite pas qu'on la mette icy.



CHAPITRE IX.

De la reduction des syllogismes.

Ce Chapitre est fort inutile.

Reduire vn syllogisme c'est le mettre dans vne forme plus parfaite, plus evidente, & plus naturelle. Ainsi toutes les reductions doivent estre fondées sur ce qu'il y a des argumens plus clairs & plus directs

les vns que les autres, & que les moins directs peuvent estre reduits aux plus directs, les moins clairs aux plus clairs. Ce qui se fait en changeant quelque proposition, ou simplement, en rendant seulement le sujet attribut, & l'attribut sujet, ou par accidēt; en changeant aussi la quantité de la proposition. On suppose ordinairement dans l'école que les argumens de la premiere figure estant les plus directs, il y faut reduire tous les autres. Et pour le faire on fait remarquer dans les mots artificiels qui comprennent les modes des 3. autres figures,

1. La premiere consonne, sçavoir C. ou D. ou F. qui marquent que les modes qui commencent par C. sçavoir *Camestres*, *Cesare*, *Calentes* se reduisent à *Celarent*, &c. ceux qui commencent par D. à *Darij*; & ceux par F. à *Ferio*.

2. On remarque des consonnes qui terminent les syllabes, ces trois lettres, S. qui marque que la proposition où elle est se doit convertir simplement.

P. qui marque que la proposition où elle est se doit convertir avec changement de la quantité de la proposition.

M. qui marque que l'on doit transposer les propositions.

3. On remarque les syllabes, & on en

attribuë vne à chaque proposition. La 1. à la majeure ; la 2. à la mineure ; la 3. à la conclusion. Et afin de retenir toutes ces regles plus facilement on en a fait ces deux vers :

*S. vult simpliciter verti, P. verò per acci:
M. vult transponi, C. per impossibile duci.*

En observant ces regles on fera toutes sortes de reductions, comme il est facile de le voir si on en veut faire l'essay dans les exemples qu'on a proposez sur chaque figure.

On avoit fait sur cètte matiere diverses observations nouvelles qui se trouveront encore dans les copies manuscrites que plusieurs avoient fait faire de cette Logique. Mais comme tout cela est de nul v'sage, & qu'on ne l'eust pû comprendre qu'avec vne assez forte attention d'esprit, on a jugé plus à propos de le retrancher.

On remarquera seulement, qu'on peut bien dire qu'une conclusion n'est pas directement tirée des premisses, mais qu'on ne peut pas dire proprement qu'elle soit indirecte ; parceque l'on la suppose déjà formée avant que l'on ait songé à la prouver. Estant donc déjà formée on y peut bien appliquer des premisses qui luy soient jointes indirectement.

êtement, mais on ne peut pas dire pour cela qu'elle soit indirecte.

Et de là il s'enfuit que les argumens qui ne se peuvent reduire qu'en changeant la conclusion, ne se reduisent pas proprement. Et qu'ainsi *Calentes & Camestres* ne se peuvent reduire à *Celarent*, ny *Disamis & Dabatis* à *Darii*, parce qu'il faudroit changer la conclusion.

Quant à ce qu'on appelle reduction à l'impossible. Elle consiste à obliger vne personne qui nie mal à propos vne conclusion à accorder la contradiction d'une proposition déjà accordée. Cela se fait en prenant la contradictoire de la conclusion niée, laquelle jointe avec quelque vne des premisses produit necessairement la contradictoire d'une des propositions accordées. Ainsi si quelqu'un avoit nié la conclusion de cet argument en *Bocardo*.

Il y a des saints qui ne sont pas riches.

Tous les saints sont heureux.

Il y a donc des heureux qui ne sont pas riches.

On pourroit prendre la contradictoire de la conclusion niée, & dire que s'il est faux qu'il y ait des heureux qui ne soient pas riches, il est donc vray que tous les heureux sont riches.

Or tous les saints sont heureux, comme on l'a accordé dans la mineure : Donc tous les saints sont riches, ce qui est la contradictoire de la majeure du premier argument.

Si l'on y joignoit la majeure accordée, on en feroit cét autre argument :

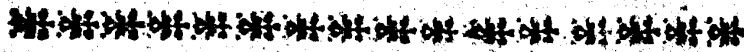
Tous les heureux sont riches.

Or il y a des saints qui ne sont pas riches : Il y a donc des saints qui ne sont pas heureux ; ce qui est la contradictoire de la mineure accordée.

Il est facile de voir par le sens commun comment il faut arranger ces propositions pour en tirer la contradictoire d'une des premisses accordées ; c'est pourquoy on ne s'arrestera pas à expliquer les regles que l'on en donne.

Mais l'on seroit encore obligé de dire sur cette sorte de reduction ce que l'on a dit sur l'autre, qui est, qu'elle n'est presque de nul usage. C'est vne chose fort rare que l'on nie la conclusion d'un argument fait selon les regles. Et si cela arrivoit entre des personnes qui agiroient de bonne foy, ce ne pourroit estre qu'à cause de l'embarras de quelques termes : & en ce cas le moyen ordinaire dont on se sert pour montrer que l'argument dont on doute est bon, n'est pas de reduire à l'impossi-

ble celuy qui en a nié la concliusion, mais de faire vn autre argument semblable composé de termes plus clairs & plus simples qui paroisse clairement bon. Comme la maniere de montrer qu'vn argument est mauvais n'est pas de faire voir qu'il est contre les regles, ce qui est toujourns embarrassé & peu sensible, mais d'en faire vn de mesme sorte qui soit euidemment mauvais.



CHAPITRE X.

Des syllogismes complexes ; & comment on les peut reduire aux syllogismes communs, & en iuger par les mesmes regles.

NOus auons déjà dit que dans les syllogismes communs il y en auoit que l'on pouuoit appeller *complexes*, non pas simplement, parce qu'il s'y trouuoit des propositions complexes, mais parceque les termes de la concliusion estant complexes, n'estoient pas pris tous entiers dans chacune des premisses pour estre joints avec le moyen, mais seulement vne partie de l'vn des termes. Comme en cét exemple :

Le soleil est vne chose insensible.

Les Perses adoroient le soleil.

Donc les Perses adoroient vne chose insensible.

Où l'on voit que la conclusion ayant pour attribut, *adoroient vne chose insensible* on n'en met qu'une partie dans la majeure, sçavoir *une chose insensible*; & *adoroient*, dans la mineure.

Or nous ferons deux choses touchant ces sortes de syllogismes. Nous montrerons, 1. comment on les peut réduire aux syllogismes complexes, dont nous avons parlé jusques icy, pour en iuger par les mesmes regles.

Et nous ferons voir en second lieu, que l'on peut donner des regles plus generales pour iuger tout d'un coup de la bonté ou du vice de ces syllogismes complexes, sans avoir besoin d'aucune réduction.

C'est vne chose assez étrange, que les philosophes de l'école faisant peut-estre beaucoup plus d'estat de la Logique qu'ils ne devroient, jusques à soutenir qu'elle est absolument nécessaire pour acquérir les sciences, ils l'enseignent néanmoins avec si peu de soin, qu'ils ne disent rien du tout de ce qui peut avoir quelque usage. Car ils se contentent d'ordinaire de donner des regles des syllogismes simples, & presque tous les exemples qu'ils en apportent sont

composez de propositions incomplexes, qui sont si claires que personne ne s'est jamais avisé de les proposer serieusement dans aucun discours. Car à qui a-t'on jamais oüy faire ces syllogismes qui leur sont si ordinaires : Tout homme est animal : Pierre est homme : Donc Pierre est animal ?

Mais ils se mettent peu en peine d'appliquer les regles des syllogismes aux argumens dont les propositions sont complexes, quoy que cela soit souvent assez difficile, & qu'il y ait plusieurs argumens de cette nature qui paroissent mauvais, & qui sont néanmoins fort bons ; & que d'ailleurs l'usage de ces sortes d'argumens soit beaucoup plus frequent que celuy des syllogismes entierement simples. C'est ce qu'il sera plus aisé de faire voir par des exemples que par des regles.

I. E X E M P L E .

Nous avons dit, par exemple, que toutes les propositions composées de verbes actifs sont complexes en quelque maniere, & de ces propositions on en fait souvent des argumens dont la forme & la force est difficile à reconnoître ; comme celui-cy que nous avons déjà proposé en exemple.

*La loy divine commande d'honorer les rois :
Louis XIV. est Roy :*

Donc la loy divine commande d'honorer Louis XIV.

Quelques personnes peu intelligentes ont accusé ces sortes de syllogismes d'estre defectueux ; parce , disoient-ils , qu'ils sont composez de pures affirmatives dans la 2. figure ; ce qui est vn defect essentiel. Mais ces personnes ont bien montré qu'ils consultoient plus la lettre , & l'écorce des regles , que non pas la lumiere de la raison par laquelle ces regles ont esté trouvées. Car cét argument est tellement vray & concludant , que s'il estoit contre la regle ce seroit yne preuve que la regle seroit fausse , & non pas que l'argument fust mauvais.

Je dis donc 1. que cét argument est bon. Car dans cette proposition : *La loy divine commande d'honorer les rois* , ce mot de *rois* est pris generalement pour tous les rois en particulier , & par consequent Louis XIV. est du nombre de ceux que la loy divine commande d'honorer.

Je dis en 2. lieu , que *roy* qui est le moyen n'est point attribut dans cetté proposition : *La loy divine commande d'honorer les rois* , quoy qu'il soit joint à l'attribut *commande* , ce qui est bien different. Car ce qui est veritablemēt attribut est affirmé & convient. Or *roy* n'est point affirmé , & ne convient

point à la loy de Dieu. 2. L'attribut est restreint par le sujet. Or le mot de *roy* n'est point restreint dans cette proposition, *La loy divine commande d'honorer les rois*, puis qu'il se prend generalement.

Mais si l'on demande ce qu'il est donc ? Il est facile de répondre qu'il est sujet d'une autre proposition enveloppée dans celle-là. Car quand je dis que la loy divine commande d'honorer les rois, comme j'attribuë à la loy de commander, j'attribuë aussi l'honneur aux rois. Car c'est comme si je disois : *La loy divine commande que les rois soient honorez.*

De mesme dans cette conclusion : *La loy divine commande d'honorer Louis XIV.* Louis XIV. n'est point l'attribut quoy que joint à l'attribut, & il est au contraire le sujet de la proposition enveloppée. Car c'est autant que si je disois : *La loy divine commande que Louis XIV. soit honore.*

Ainsi ces propositions estant développées en cette maniere :

La loy divine commande que les Rois soient honorez :

Louis XIV. est roy :

Donc la loy divine commande que Louis XIV. soit honore :

Il est clair que tout l'argument cōsiste dās

ces propositions.

Les Rois doivent estre honorez :

Louis XIV. est Roy :

Donc Louis XIV. doit estre honoré.

Et que cette proposition, *La loy divine commande*, qui paroïssoit la principale, n'est qu'une proposition incidente à cet argument, qui est jointe à l'affirmation, à qui la loy divine sert de preuve.

Il est clair de mesme que cet argument est de la 1. figure en *Barbara*, les termes singuliers comme Louis XIV. passant pour univiersels, parce qu'ils sont pris dans toute leur étendue, comme nous avons déjà remarqué.

2. EXEMPLE.

Par la mesme raison cet argument qui paroist de la 2. figure, & conforme aux regles de cette figure ne vaut rien.

Nous devons croire l'Ecriture.

La Tradition n'est point l'Ecriture.

Donc nous ne devons point croire la tradition.

Car il se doit reduire à la 1. figure, comme s'il y avoit,

L'Ecriture doit estre creüe.

La Tradition n'est pas l'Ecriture.

Donc la Tradition ne doit pas estre creüe.

Or l'on ne peut rien conclure dans la 1. figure d'une mineure negative.

Il arrive encore de ces propositions complexes composées, que des argumens qui sont tres-bons semblent tout à fait contraires aux règles communes, comme celui-cy :

Les seuls amis de Dieu sont heureux :

Il y a des riches qui ne sont point amis de Dieu :

Donc il y a des riches qui ne sont point heureux.

Cet argument examiné selon les règles communes sembleroit mauvais, parce qu'il paroist de la 1. figure, où l'on ne conclud rien d'une mineure negative; mais la premiere proposition estant composée dans le sens à cause de la particule *seuls* qui la rend exclusive, vaut ces deux propositions : *Les amis de Dieu sont heureux, & tous les autres hommes qui ne sont point amis de Dieu ne sont point heureux.* Or comme c'est de cette seconde proposition que dépend la force de ce raisonnement, la mineure qui sembloit negative devient affirmative, parceque le sujet de la majeure, qui doit estre attribut dans la mineure, n'est pas, *amis de Dieu*, mais, *ceux qui ne sont pas amis de Dieu*, de sorte que tout l'argument se doit prendre ainsi :

Tous ceux qui ne sont point amis de Dieu ne sont point heureux :

Or il y a des riches qui sont du nombre de ceux qui ne sont point amis de Dieu :

Donc il y a des riches qui ne sont point heureux.

Mais ce qui fait qu'il n'est point nécessaire d'exprimer la mineure de cette sorte, & que l'on luy laisse l'apparence d'une proposition négative, c'est que c'est la même chose de dire négativement qu'un homme n'est pas amy de Dieu, & de dire affirmativement qu'il est non amy de Dieu, c'est à dire, du nombre de ceux qui ne sont pas amis de Dieu.

4. EXEMPLE.

Il y a beaucoup d'argumens semblables dont toutes les propositions paroissent négatives, & qui néanmoins sont tres-bons, parce qu'il y en a une qui n'est négative qu'en apparence, & qui est affirmative en effet, comme nous venons de le faire voir, & comme on verra encore par cet exemple :

Ce qui n'a point de parties ne peut perir par la dissolution de ses parties.

Nostre ame n'a point de parties.

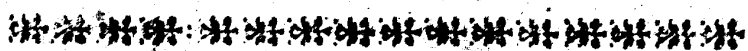
Donc nostre ame ne peut perir par la dissolution de ses parties.

Il y a des personnes qui apportent ces sortes de syllogismes pour montrer que l'on

ne doit pas prétendre que cet axiome de Logique, *On ne conclut rien de pures negatives*, soit vray généralement & sans distinction. Mais ils n'ont pas pris garde que dans le sens, la mineure de ce syllogisme & autres semblables est affirmative, parce que le milieu, qui est le sujet de la majeure, en est l'attribut. Or le sujet de la majeure n'est pas, *ce qui a des parties*, mais, *ce qui n'a point de parties*. Et ainsi le sens de la mineure est, *Nostre ame est vne chose qui n'a point de parties*, ce qui est vne proposition affirmative d'un attribut negatif.

Ces mesmes personnes prouvent encore que les argumens negatifs sont quelquefois concluans, par ces exemples : *Jeân n'est point raisonnable : Donc il n'est point homme. Nul animal ne voit : Donc nul homme ne voit*. Mais ils devoient considerer que ces exemples ne sont que des enthymemes, & que nul enthymeme ne conclut qu'en vertu d'une proposition sous-entenduë, & qui par consequent doit estre dans l'esprit quoy qu'elle ne soit pas exprimée. Or dans l'un & l'autre de ces exemples la proposition sous-entenduë est necessairement affirmative. Dans le 1. celle-cy : *Tout homme est raisonnable : Jeân n'est point raisonnable : Donc Jeân n'est point homme*. Et dans l'autre : *Tout homme*

est animal. Nul animal ne voit. Donc nul homme ne voit. Or on ne peut pas dire que ces syllogismes soient de pures negatives. Et par consequent les enthymemes qui ne concluent que parce qu'ils enferment ces syllogismes entiers dans l'esprit de celuy qui les fait, ne peuvent estre apportez en exemple pour faire voir qu'il y a quelquefois des argumens de pures negatives qui concluent.



CHAPITRE XI.

Principe general, par lequel sans aucune reduction aux figures & aux modes on peut iuger de la bonté ou du defect de tout syllogisme.

Nous avons veu comme on peut iuger si les argumens complexes sont concluans ou vicieux, en les reduisant à la forme des argumens plus communs pour en iuger ensuite par les regles communes. Mais comme il n'y a point d'apparence que nostre esprit ait besoin de cette reduction pour faire ce iugement, cela a fait penser qu'il falloit qu'il y eust des regles plus generales sur lesquelles mesmes les communes fussent appuyées, par où l'on reconnoist

plus facilement la bonté ou le défaut de toute sorte de syllogisme. Et voicy ce qui en est venu dans l'esprit.

Lors qu'on veut prouver vne proposition dont la verité ne paroist pas evidemment, il semble que tout ce qu'on a à faire soit de trouver vne proposition plus connue qui confirme celle-là, laquelle pour cette raison on peut appeller la proposition *contenante*. Mais parce qu'elle ne la peut pas contenir expressement, & dans les mesmes termes, puisque si cela estoit elle n'en seroit point differente, & ainsi ne serviroit de rien pour la rendre plus claire; il est necessaire qu'il y ait encore vne autre proposition qui fasse voir que celle que nous avons appellée *contenante* contient en effet celle que l'on veut prouver. Et celle-là se peut appeller *applicative*.

Dans les syllogismes affirmatifs il est souvent indifferent laquelle des deux on appelle *contenante*, parce qu'elles contiennent toutes deux en quelque sorte la conclusion, & que mutuellement elles servent à faire voir que l'autre la contient.

Par exemple, si je doute si vn homme vicieux est malheureux, & que je raisonne ainsi :

Tout esclave de ses passions est malheureux :

Tout vicieux est esclave, de ses passions :

Donc tout vicieux est malheureux.

Quelque proposition que vous preniez vous pourrez dire qu'elle contient la conclusion, & que l'autre le fait voir. Car la majeure la contient, parce qu'*esclave de ses passions* contient sous soy *vicieux* ; c'est à dire, que *vicieux* est enfermé dans son étendue, & est vn de ses sujets, comme la mineure le fait voir. Et la mineure la contient aussi, parce qu'*esclave de ses passions* comprend dans son idée celle de *malheureux*, comme la majeure le fait voir.

Neanmoins comme la majeure est pres- que toujours plus generale, on la regarde d'ordinaire comme la proposition contenante, & la mineure comme applicative.

Pour les syllogismes negatifs, comme il n'y a qu'une proposition negative, & que la negation n'est proprement enfermée que dans la negation, il semble qu'on doive toujours prendre la proposition negative pour la contenante, & l'affirmative pour l'applicative seulement, soit que la negative soit la majeure, comme en *celarent, ferio, cesare, festino* ; soit que ce soit la mineure, comme en *samestres & baroco*.

Car si je prouve par cet argument que nul avare n'est heureux :

Tout heureux est content :

Nul avare n'est content :

Donc nul avare n'est heureux.

Il est plus naturel de dire que la mineure qui est négative, contient la conclusion qui est aussi négative, & que la majeure est pour montrer qu'elle la contient. Car cette mineure, *nul avare n'est content*, separant totalement *content* d'avec *avare*, en separe aussi *heureux*, puisque selon la majeure *heureux* est totalement enfermé dans l'étendue de *content*.

Il n'est pas difficile de montrer, que toutes les regles que nous avons données, ne servent qu'à faire voir que la conclusion est contenuë dans l'une des premières propositions, & que l'autre le fait voir; & que les argumens ne sont vicieux que quand on manque à observer cela, & qu'ils sont toujours bons quand on l'observe. Car toutes ces regles se reduisent à deux principales, qui sont le fondement des autres. L'une, *que nul terme ne peut estre plus general dans la conclusion que dans les premisses*. Or cela dépend visiblement de ce principe general, *que les premisses doivent contenir la conclusion*. Ce qui ne pourroit pas estre, si le mesme terme estant dans les premisses & dans la conclusion, il avoit moins d'étendue dans

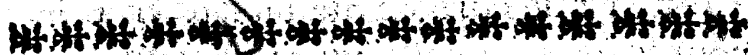
les premisses que dans la conclusion. Car le moins general ne contient pas le plus general, *quelque homme ne contient pas tout homme.*

L'autre règle generale est, *que le moyen doit estre pris au moins une fois universellement.* Ce qui dépend encore de ce principe, *que la conclusion doit estre contenüe dans les premisses.* Car supposons que nous ayons à prouver, *que quelque amy de Dieu est pauvre,* & que nous employons pour cela cette proposition, où le moyen que nous prenons pour la prouver soit pris particulièrement, sçavoir *quelque saint est pauvre*; je dis qu'on ne verra jamais evidemmēt que cette proposition contient la conclusion que par vne autre proposition, où ce mesme moyen *saint* soit pris universellement. Car il est visible qu'afin que cette proposition, *quelque saint est pauvre,* contienne la conclusion, *quelque amy de Dieu est pauvre,* il faut & il suffit que le terme *quelque saint,* contienne le terme *quelque amy de Dieu,* puisque pour l'autre elles sont commun. Or vn terme particulier n'a point d'étendue déterminée, & il ne contient certainement que ce qu'il enferme dans sa comprehension & dans son idée.

Et par consequent afin que le terme, *quel-*

que saint, contiennent le terme *quelque amy de Dieu*, il faut qu'*amy de Dieu* soit contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*.

Or tout ce qui est contenu dans la compréhension d'une idée en peut être universellement affirmé : tout ce qui est enfermé dans la compréhension de l'idée de *triangle*, peut être affirmé de *tout triangle* : tout ce qui est enfermé dans l'idée d'*homme* peut être affirmé de *tout homme*. Et par conséquent afin qu'*amy de Dieu* soit enfermé dans l'idée de *saint*, il faut que *tout saint* soit *amy de Dieu*. D'où il s'ensuit que cette conclusion, *quelque amy de Dieu est pauvre*, ne peut être contenue dans cette proposition, *quelque saint est pauvre*, où le moyen *saint* est pris particulièrement, qu'en vertu d'une proposition où il soit pris universellement, puisqu'elle doit faire voir qu'un *amy de Dieu* est contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*. C'est ce qu'on ne peut montrer qu'en affirmant *amy de Dieu* de *saint* pris universellement. Et par conséquent nulle des prémisses ne contiendrait la conclusion, si le moyen étant pris particulièrement dans l'une des propositions, il n'étoit pris universellement dans l'autre. Ce qu'il falloit démontrer.



CHAPITRE XII.

Application de ce principe general à plusieurs syllogismes qui paroissent embarrassés.

Sachant donc parceque nous avons dit dans la seconde partie, ce que c'est que l'étendue & la comprehension des termes par où l'on peut iuger quand vne proposition en contient ou n'en contient pas vne autre, on peut iuger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme, sans considérer s'il est simple ou composé, complexe ou incomplexe; & sans prendre garde aux figures ny aux modes, par ce seul principe general: *Que l'une des deux propositions doit contenir la conclusion, & l'autre faire voir qu'elle la contient.* C'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

EXEMPLE.

Le doute si ce raisonnement est bon:

Le devoir d'un Chrestien est de ne point louer ceux qui commettent des actions criminelles.

Or ceux qui se battent en duel commettent vne action criminelle.

Donc le devoir d'un Chrestien est de ne point louer ceux qui se battent en duel.

Je n'ay que faire de me mettre en peine pour sçavoir à quelle figure ny à quel mode on le peut reduire. Mais il me suffit de considerer si la cōclusion est contenuë dans l'une des deux premieres propositions, & si l'autre le fait voir. Et je trouve d'abord que la premiere n'ayant rien de different de la conclusion, sinon qu'il y a en l'une *ceux qui commettent des actions criminelles*, & en l'autre, *ceux qui se battent en duel*; celle où il y a, *commettre des actions criminelles*, contiendra celle où il y a, *se battre en duel*, pourveu que *commettre des actions criminelles*, contienne, *se battre en duel*.

Or il est visible par le sens que le terme de, *ceux qui commettent des actions criminelles*, est pris vniversellement, & que cela s'entend de tous ceux qui en commettēt quelle qu'elle soit. Et ainsi la mineure, *ceux qui se battent en duel commettent vne action criminelle*, faisant voir que *se battre en duel* est contenu sous ce terme de, *commettre des actions criminelles* elle fait voir aussi que la premiere proposition contient la conclusion.

2. E X E M P L E.

Je doute si ce raisonnement est bon :

L'Evangile promet le salut aux Chrestiens :

Il y a des méchans qui sont Chrestiens :

Donc l'Evangile promet le salut à des méchans.

Pour en iuger jen'ay qu'à regarder que la majeure ne peut contenir la conclusion si le mot de *Chrestiens* n'y est pris generalement pour *tous les Chrestiens*, & non pour *quelques chrestiens* seulement. Car si l'Evangile ne promet le salut qu'à quelques Chrestiens, il ne s'ensuit pas qu'elle le promette à des méchans qui seroient Chrestiens, parce que ces méchans peuvent n'estre pas du nombre de ces Chrestiens auxquels l'Evangile promet le salut. C'est pourquoy ce raisonnement conclud bien : mais la majeure est fausse si le mot de *chrestiens* se prend dans la majeure pour *tous les chrestiens* ; & il conclud mal s'il ne se prend que pour *quelques Chrestiens*. Car alors la premiere proposition ne contiendroit point la conclusion.

Mais pour sçavoir s'il se doit prendre univrsellement, cela se doit iuger par vne autre regle que nous avons donnée dans la 2. partie, qui est que *hors les faits, ce dont on affirme est pris univrsellement, quand il est exprimé indefiniment*. Or quoyque ceux qui commettent des actions criminelles dans le 1. exemple, & *Chrestiens* dans le 2. soient partie d'un attribut, ils tiennent lieu neanmoins de sujet au regard de l'autre partie du mesme attribut. Car ils sont ce dont on affirme, qu'on ne les doit pas louer, ou

qu'on leur promet le salut. Et par conséquent n'estant point restreints ils doivent estre pris vniuersellement. Et ainsi l'un & l'autre argumēt est bon dans la forme, mais la majeure du second est fausse, si ce n'est qu'on entendist par le mot de *Chrestiens* ceux qui vivent conformément à l'Evangile, auquel cas la mineure seroit fausse, parce qu'il n'y a point de méchans qui vivent conformément à l'Evangile.

3. EXEMPLE.

Il est aisé de voir par le mesme principe que ce raisonnement ne vaut rien :

La loy divine commande d'obeir aux magistrats seculiers :

Les Evesques ne sont point des magistrats seculiers :

Donc la loy divine ne commande point d'obeir aux Evesques.

Car nulle des premieres propositions ne contient la conclusion, puisqu'il ne s'ensuit pas que la loy divine commandant vne chose n'en commande pas vne autre. Et ainsi la mineure fait bien voir que les *Evesques* ne sont pas compris sous le mot de *magistrats seculiers*, & que le commandement d'honorer les magistrats seculiers ne comprend pas les *Evesques*. Mais la majeure ne dit pas que Dieu n'ait point fait d'autre com-

mandement que celui-là, comme il faudroit qu'elle fist pour enfermer la conclusion en vertu de cette mineure. Ce qui fait que ce contre argument est bon :

4. EXEMPLE.

Le Christianisme n'oblige les serviteurs de servir leurs maistres que dans les choses qui ne sont point contre la loy de Dieu :

Or un mauvais commerce est contre la loy de Dieu :

Donc le Christianisme n'oblige point les serviteurs de servir leurs maistres dans de mauvais commerces.

Car la majeure contient la conclusion; puisque par la mineure, *mauvais commerce* est cõtenu dans le nõtbre des choses qui sont contre la loy de Dieu, & que la majeure estant exclusive vaut autant que si on disoit, *la loy divine n'oblige point les serviteurs de servir leurs maistres dans toutes les choses qui sont contre la loy de Dieu.*

5. EXEMPLE.

On peut resoudre facilement ce sophisme commun par ce seul principe :

Celuy qui dit que vous estes animal dit vray :

Celuy qui dit que vous estes un oison, dit que vous estes animal :

Donc celuy qui dit que vous estes un oison, dit vray.

Car il suffit de dire que nulle des deux premières propositions ne contient la conclusion ; puisque si la majeure la contenoit, n'estant differente de la conclusion qu'en ce qu'il y a *animal* dans la majeure, & *oison* dans la conclusion, il faudroit qu'*animal* contint *oison*. Mais *animal* est pris particulièrement dans cette majeure, puisqu'il est attribut de cette proposition incidente affirmative, *vous estes un animal* ; & par consequent il ne pourroit contenir *oison* que dans sa comprehension. Ce qui obligeroit pour le faire voir de prendre le mot d'*animal* uniuersellement dans la mineure, en affirmant *oison* de tout animal. Ce qu'on ne peut faire, & ce qu'on ne fait pas aussi, puisqu'*animal* est encore pris particulièrement dans la mineure, estant encore aussi bien que dans la majeure l'attribut de cette proposition affirmative incidente, *vous estes animal*.

6. EXEMPLE.

On peut encore refoudre par là cet ancien sophisme qui est rapporté par S. Augustin :

Vous n'estes pas ce que ie suis.

Je suis homme.

Donc vous n'estes pas homme.

Cet argument ne vaut rien par les regles

des figures, parce qu'il est de la première, & que la première proposition, qui en est la mineure, est négative. Mais il suffit de dire, que la conclusion n'est point contenue dans la première de ces propositions, & que l'autre proposition (*ie suis homme*) ne fait point voir qu'elle y soit contenue. Car la conclusion étant négative le terme d'*homme* y est pris universellement, & ainsi n'est point contenu dans le terme *ce que ie suis* parce que celui qui parle ainsi, n'est pas tout homme, mais seulement quelque homme, comme il paroît en ce qu'il dit seulement dans la proposition applicative *ie suis homme*, où le terme d'*homme* est restreint à une signification particulière, parce qu'il est attribut d'une proposition affirmative. Or le general n'est pas contenu dans le particulier.



CHAPITRE XIII.

Des dilemmes.

Nous avons dit dans le chapitre I. qu'il y avoit des raisonnemens composez de plus de trois propositions qu'on appelloit generalement *Sorites*.

Or comme entre ces sortes de raisonne-

mens il n'y a guere que les dilémes qui ayent besoin d'une reflexion particuliere, nous avons iugé à propos de les expliquer icy.

On peut définir vn dilemme, vn raisonnement composé, où après avoir divisé vn tout en ses parties, on conclud affirmativement ou negativement du tout, ce qu'on a conclu de chaque partie.

Je dis *ce qu'on a conclu de chaque partie*, & non pas seulement ce qu'on en auroit affirmé. Car on n'appelle proprement dilemme que quand ce que l'on dit de chaque partie est appuyé de sa raison particuliere.

Par exemple, ayant à prouver *qu'on ne scauroit estre heureux en ce monde*, on le peut faire par ce dilemme :

On ne peut vivre en ce monde qu'en s'abandonnant à ses passions, ou en les combattant :

Si on s'y abandonne, c'est vn estat malheureux, parcequ'il est honteux, & qu'on n'y scauroit estre content :

Si on les combat, c'est aussi vn estat malheureux, parce qu'il n'y a rien de plus penible que cette guerre interieure qu'on est continuellement obligé de se faire à soy mesme.

Il ne peut donc y avoir en cette vie de véritable bonheur.

Si l'on veut prouver que les Evesques qui ne travaillent point au salut des ames qui leur

sont commises sont inexcusables devant Dieu, on le peut faire par vn dilemme :

Ou ils sont capables de cette charge, ou ils en sont incapables :

S'ils en sont capables, ils sont inexcusables de ne s'y pas employer.

S'ils en sont incapables, ils sont inexcusables, d'avoir accepté vne charge si importante dont ils ne pouvoient pas s'acquiter.

Et par consequent en quelque maniere que ce soit ils sont inexcusables devant Dieu, s'ils ne travaillent au salut des ames qui leur sont cõmises.

Mais on peut faire quelques observations sur ces sortes de raisonnemens.

La 1. est que l'on n'exprime pas toujours toutes les propositions qui y entrent. Car, par exemple, le dilemme que nous venons de proposer est renfermé en ce peu de paroles dans vne harangue de S. Charles à l'entrée de l'vn de ses Conciles provinciaux : *Si tanto munerì impares, cur tam ambitiosi : si pares, cur tam negligentes ?*

Ainsi il y a beaucoup de choses sous-entendues dans le dilemme celebre par lequel vn ancien philosophe prouvoit qu'on ne se deuoit point mêler des affaires de la République.

Si on y agit bien, on offensera les hommes ; si on y agit mal, on offensera les Dieux : Donc

on ne s'en doit point mesler.

Et de mesme en celuy par lequel vn autre prouvoit qu'il ne se falloir point marier : *Si la femme qu'on épouse est belle, elle cause de la jalouste : Si elle est laide elle déplaist. Donc il ne se faut point marier.*

Car dans l'vn & l'autre de ces dilemmes la proposition qui devoit contenir la partition est sous-entendue. Et c'est ce qui est fort ordinaire, parcequ'elle se sous-entend facilement, estant assez marquée par les propositions particulieres où l'on traite chaque partie.

Et de plus, afin que la conclusion soit renfermée dans les premisses, il faut sous-entendre par tout quelque chose de general qui puisse convenir à tout, comme dans le premier :

Si on agit bien, on offensera les hommes, ce qui est fascheux :

Si on agit mal, on offensera les Dieux, ce qui est fascheux aussi :

Donc il est fascheux en toutes manieres de se mêler des affaires de la Republique.

Cét avis est fort important pour bien iuger de la force d'vn dilemme. Car ce qui fait, par exemple, que celui-là n'est pas concluant, est qu'il n'est point fascheux d'offenser les hommes, quand on ne le peut évi-

ter qu'en offensant Dieu.

La 2. observation est , qu'un dilemme peut estre vicieux principalement par deux défauts. L'un est quand la disjonctive sur laquelle il est fondé est defectueuse, ne comprenant pas tous les membres du tout que l'on divise.

Ainsi le dilemme pour ne se point marier ne conclut pas ; parce qu'il peut y avoir des femmes , qui ne seront pas si belles qu'elles causent de la jalousie, ny si laides qu'elles déplaisent.

C'est aussi par cette raison un tres-faux dilemme que celui dont se servoient les anciens philosophes pour ne point craindre la mort. *Ou nostre ame, disoient-ils, perit avec le corps, & ainsi n'ayant plus de sentiment, nous serons incapables de mal : ou si l'ame survit au corps, elle sera plus heureuse qu'elle n'estoit dans le corps : Donc la mort n'est point à craindre.* Car comme Montagne mesme a fort bien remarqué, c'estoit un grand aveuglement de ne pas voir qu'on peut concevoir un troisiéme estat entre ces deux-là, qui est que l'ame demeurant après le corps, se trouvaist dans un estat de tourment & de misere, ce qui donne un iuste sujet d'apprehender la mort de peur de tomber dans cet estat.

L'autre défaut, qui empesche que les dilemmes ne concluënt, est, quand les conclusions particulieres de chaque partie ne sont pas necessaires. Ainsi il n'est pas necessaire qu'une belle femme cause de la jalousie ; puisqu'elle peut estre si sage & si vertueuse, qu'on n'aura aucun sujet de se desier de sa fidelité.

Il n'est point necessaire aussi qu'estant laide elle déplaise à son mari ; puisqu'elle peut avoir d'autres qualitez si avantageuses d'esprit & de vertu, qu'elle ne laissera pas de luy plaire.

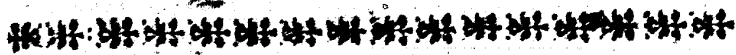
La 3. observation est, que celuy qui se sert d'un dilemme doit prédre garde qu'on ne le puisse retourner contre luy-mesme. Ainsi Aristote témoigne qu'on retourna contre le philosophe qui ne vouloit pas qu'on se meslast des affaires publiques, le dilemme dont il se servoit pour le prouver : Car on luy dit :

Si on s'y gouverne selon les regles corrompues des hommes, on contentera les hommes.

Si on garde la vraye iustice, on contentera les Dieux.

Donc on s'en doit mêler.

Neanmoins ce retour n'estoit pas raisonnable. Car il n'est pas avantageux de contenter les hommes en offensant Dieu.



CHAPITRE XIV.

Des syllogismes composez, ou conjonctifs.

Nous n'avons plus qu'à expliquer les syllogismes composez, ou conjonctifs, qui ne sont pas tous ceux dont les propositions sont conjonctives ou composées, mais ceux dont la majeure est tellement composée qu'elle enferme toute la conclusion. On les peut reduire à trois genres, *les conditionnels, les disjonctifs, les copulatifs.*

Des syllogismes conditionnels.

Les syllogismes conditionnels sont ceux où la majeure est vne proposition conditionnelle qui contient toute la conclusion; comme,

S'il y a un Dieu, il le faut aimer :

Or il y a un Dieu :

Donc il le faut aimer.

La majeure a deux parties, la 1. s'appelle l'antecedent, *S'il y a un Dieu :* La 2. le consequent, *il le faut aimer.*

Ce syllogisme peut estre de deux sortes, parceque de la mesme majeure on peut former deux conclusions.

La 1. est, quand ayant affirmé le consequent dans la majeure, on affirme l'antec-

dent dans la mineure, selon cette regle, en posant l'antecedent, on pose le consequent.

Si la matiere ne se peut mouvoir d'elle-mesme, il faut que le premier mouvement luy ait esté donné de Dieu :

Or la matiere ne se peut mouvoir d'elle-mesme. Il faut donc que le premier mouvement luy ait esté donné de Dieu.

La 2. sorte est quand on oste le consequent pour oster l'antecedent, selon cette regle, *Ostant le consequent on oste l'antecedent.*

Si les bestes pensent, la matiere pense :

Or la matiere est incapable de penser :

Donc les bestes ne pensent point.

Les argumens conditionnels sont faux en deux manieres : La 1. lors qu'on infere l'antecedent du consequent ; comme si on disoit,

Si les Chinois sont Mahometans, ils sont infideles :

Or ils sont infideles :

Donc ils sont Mahometans.

La 2. sorte d'argumens conditionnels qui sont faux, est quand de la negation de l'antecedent on infere la negation du consequent ; comme dans le mesme exemple.

Si les Chinois sont Mahometans, ils sont infideles.

Or

Or il ne sont pas Mahometans.

Donc ils ne sont pas infideles.

Des syllogismes disjonctifs.

On appelle syllogismes disjonctifs, ceux dont la premiere propositiō est disjonctive, c'est à dire, dont les parties sont jointes par *vel*, *ou*; comme celui-cy de Ciceron,

Ceux qui ont tué Cesar sont parricides, ou defenfeurs de la liberté.

Or ils ne sont point parricides :

Donc ils sont defenfeurs de la liberté :

Il y en a de deux sortes. La 1. quand on oste vne partie pour garder l'autre; comme dans celui que nous venons de proposer, ou dans celui-cy :

Tous les méchans doivent estre punis en ce monde ou en l'autre :

Or il y a des méchans qui ne sont point punis en ce monde :

Donc ils le seront en l'autre.

Il y a quelquefois trois membres dans cette sorte de syllogismes, & alors on en oste deux pour en garder vn? comme dans cet argument de S. Augustin dans son livre du Mensonge chap. 8. *Aut non est credendum bonis, aut credendum est eis quos credimus debere aliquando mentiri, aut non est credendum bonos aliquando mentiri. Horum primum perniciosum est; secundum sultum. Restat ergo ut nam-*

quam mentiantur boni.

La seconde sorte, mais moins naturelle, est quand on prend vne des parties pour oster l'autre; comme si on disoit,

S. Bernard témoignant que Dieu avoit confirmé par des miracles sa predication de la croisade, estoit un saint ou un imposteur.

Or c'estoit un saint.

Donc ce n'estoit pas un imposteur.

Ces syllogismes disjonctifs sont faux quand la division n'est pas exacte, & qu'il se trouve vn milieu entre les membres opposez; comme si je disois,

Il faut obeir aux princes en ce qu'ils commandent contre la loy de Dieu, ou se revolter contre eux:

Or il ne faut pas leur obeir en ce qui est contre la loy de Dieu:

Donc il faut se revolter contre eux:

ou, Or il ne faut pas se revolter contr'eux:

Donc il faut leur obeir en ce qui est contre la loy de Dieu.

L'un & l'autre raisonnement est faux, parce qu'il y a vn milieu dans cette disjonction qui a esté observé par les premiers Chrestiens, qui est de souffrir patiemment toutes choses plutôt que de rien faire contre la loy de Dieu, sans néanmoins se revolter contre les Princes.

Ces fausses disjonctiōs sont vne des sources les plus communes des faux raisonnemens des hommes.

Des syllogismes copulatifs.

Ces syllogismes ne sont que d'une sorte, qui est quand on prend vne proposition copulative niante dont ensuite on establit vne partie pour oster l'autre.,

Vn homme n'est pas tout ensemble serviteur de Dieu, & idolatre de son argent :

Or l'avare est idolatre de l'argent :

Donc il n'est pas serviteur de Dieu.

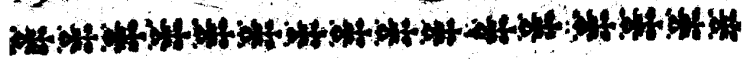
Car cette sorte de syllogisme ne conclud point necessairement, quand on oste vne partie pour mettre l'autre, comme on peut voir par ce raisonnement tiré de la mesme proposition :

Vn homme n'est pas tout ensemble serviteur de Dieu, & idolatre de l'argent :

Or les prodigues ne sont points idolatres de l'argent :

Donc ils sont serviteurs de Dieu.





CHAPITRE XV.

Des Lieux ou de la Methode de trouver des argumens. Combien cette methode est de peu d'usage.

CE que les Rhetoriciens & les Logiciens appellent Lieux, *loci argumentorum*, sont certains chefs generaux auxquels on peut rapporter toutes les preuves dont on se sert dans les diverses matieres que l'on traite: & la partie de la Logique qu'ils appellent *invention*, n'est autre chose que ce qu'ils enseignent de ces lieux.

Ramus fait vne querelle sur ce sujet à Aristote & aux Philosophes de l'Ecole, parce qu'ils traitent des lieux après avoir donné les regles des argumens, & il pretend contr'eux, qu'il faut expliquer les lieux, & ce qui regarde l'invention avant que de traiter de ces regles.

La raison de Ramus est que l'on doit avoir trouvé la matiere avant que de songer à la disposer. Or l'explication des lieux enseigne à trouver cette matiere, au lieu que les regles des argumens n'en peuvent apprendre que la disposition.

Mais cette raison est tres-foible, parce

qu'encore qu'il soit nécessaire que la matiere soit trouvée pour la disposer, il n'est pas nécessaire néanmoins d'apprendre à trouver la matiere avant que d'avoir appris à la disposer. Car pour apprendre à disposer la matiere il suffit d'avoir certaines matieres generales pour servir d'exemple; or l'esprit & le sens commun en fournit toujours assez sans qu'il soit besoin d'en emprunter d'aucun art ny d'aucune methode. Il est donc vray qu'il faut avoir vne matiere pour y appliquer les regles des argumens; mais il est faux qu'il soit nécessaire de trouver cette matiere par la methode des Lieux.

On pourroit dire au contraire que comme on pretend enseigner dans les lieux l'art de tirer des argumens & des syllogismes, il est nécessaire de sçavoir auparavant ce que c'est qu'argument & syllogisme. Mais on pourroit peut-estre aussi répondre que la nature seule nous fournit vne connoissance generale de ce que c'est que raisonnement, qui suffit pour entendre ce qu'on en dit en parlant des lieux.

Il est donc assez inutile de se mettre en peine en quel ordre on doit traiter des Lieux, puisque c'est vne chose à peu près indifferente. Mais il seroit peut-estre plus

utile d'examiner, s'il ne seroit point plus à propos de n'en point traiter du tout.

On sçait que les anciens ont fait vn grand mystere de cette methode, & que Ciceron la prefere mesme à toute la dialectique, telle qu'elle estoit enseignée par les Stoiciens, parce qu'ils ne parloient point des Lieux. Laissons, dit-il, toute cette science qui ne nous dit rien de l'art de trouver des argumens, & qui ne nous fait que trop de discours pour nous instruire à en iuger. *Istam artem totam relinquamus qua in excogitandis argumentis multa nimium est, in iudicandis nimium loquax.* Quintilien & tous les autres Rhetoriciens, Aristote & tous les Philosophes, en parlent de mesme; de sorte que l'on auroit peine à n'estre pas de leur sentiment, si l'experience generale n'y paroissoit entierement opposée.

On en peut prendre à témoin presque autant de personnes qu'il y en a qui ont passé par le cours ordinaire des estudes, & qui ont appris de cette methode artificielle de trouver des preuves, ce qu'on en apprend dans les Colleges. Car y en a-t'il vn seul qui puisse dire veritablement que lors qu'il a esté obligé de traiter quelque sujet, il ait fait reflexion sur ces lieux, & y ait cherché les raisons qui luy estoient neces-

faïres. Qu'on consulte tant d'Advocats & de Predicateurs qui sont au monde, tant de gens qui parlent & qui écrivent, & qui ont toujours de la matiere de reste; & je ne sçay si on en pourra trouver quelqu'un qui ait jamais songé à faire vn argument à *causa*, *ab effectu*, *ab adiunctis*, pour prouver ce qu'il desiroit persuader.

Aussi quoy que Quintilien fasse paroistre de l'estime pour cét art, il est obligé néanmoins de reconnoître qu'il ne faut pas, lors qu'on traite vne matiere, aller fraper à la porte de tous ces lieux pour en tirer des argumens & des preuves. *Illud quoque dit-il, studiosi eloquentia cogitent, non esse cum proposita fuerit materia dicendi scrutanda singula & velut ostiatim pulsanda, ut sciant an ad id probandum quod intendimus, forte respondeant.*

Il est vray que tous les argumens qu'on fait sur chaque sujet se peuvent rapporter à ces chefs & à ces termes generaux qu'on appelle Lieux; mais ce n'est point par cette methode qu'on les trouve. La nature, la consideration attentive du sujet, la connoissance de diverses veritez les fait produire; & ensuite l'art les rapporte à certains genres. De sorte que l'on peut dire veritablement des Lieux ce que S. Augustin dit en general des preceptes de la Rhetorique. On

trouve, dit-il, que les regles de l'Eloquence sont observées dans les discours des personnes eloquentes, quoy qu'ils n'y pensent pas en les faisant, soit qu'ils les sçachent, soit qu'ils les ignorent. Ils pratiquent ces regles, parce qu'ils sont eloquens ; mais ils ne s'en servent pas pour estre eloquens. *Impletur quippe illa quia sunt eloquentes, non adhibent ut sint eloquentes.*

L'on marche naturellement, comme ce mesme Pere le remarque en vn autre endroit ; & en marchât on fait certains mouvemens reglez du corps. Mais il ne seroit de rien pour apprendre à marcher de dire, par exemple, qu'il faut envoyer des esprits en certains nerfs ; remuer certains muscles ; faire certains mouvemens dans les jointures ; mettre vn pied devant l'autre, & se reposer sur l'vn pendant que l'autre avance. On peut bien former des regles en observant ce que la nature nous fait faire : mais on ne fait jamais ces actions par le secours de ces regles. Ainsi l'on traite tous les lieux dans les discours les plus ordinaires, & l'on ne sçauroit rien dire qui ne s'y rapporte ; mais ce n'est point en y faisant vne reflexion expresse que l'on produit ces pensées : cette reflexion ne pouvant servir qu'à ralentir la chaleur de l'es-

prit, & à l'empêcher de trouver les raisons vives & naturelles qui en doivent naître.

Virgile dans le 9. livre de l'Eneide apres avoir representé Euriale surpris & environné de ses ennemis, qui estoient prests de vanger sur luy la mort de leurs compagnõs que Nifus amy d'Euriale avoit tuez, met ces paroles pleines de mouvement & de passion dans la bouche de Nifus.

*Me me ad sum qui feci, in me convertite
ferrum;*

*O Ruculi! mea fraus omnis; nihil iste nec
ausus,*

*Nec potuit. Cœlum hoc, & sidera conscia
testor.*

Tantum infœlicem nimium dilexit amicum.

C'est vn argument, dit Ramus, à *causa efficiente*; mais on pourroit bien iurer avec assurance que iamais Virgile ne songea lors qu'il fit ces vers au Lieu de la cause efficiente. Il ne les auroit iamais faits s'il s'étoit arresté à y chercher cette pensée: & il faut necessairement que pour produire des vers si nobles & si animez, il ait non seulement oublié ces regles, s'il les sçavoit; mais qu'il se soit en quelque sorte oublié lui-mesme pour se transformer dans la passion qu'il representoit.

En verité le peu d'usage que le monde a fait de cette methode des Lieux depuis tant de temps qu'elle est trouvée & qu'on l'enseigne dans les Ecoles, est vne preuve evidente qu'elle n'est pas de grand usage. Mais quand on se feroit appliqué à en tirer tout le fruit qu'on en peut tirer, on ne voit pas qu'on puisse arriver par là à quelque chose qui soit veritablement utile & estimable. Car tout ce qu'on peut pretendre par cette methode est de trouver sur chaque sujet diverses pensées generales, ordinaires, éloignées, comme les Lullistes en trouvent par le moyen de leurs tables. Or tant s'en faut qu'il soit utile de se procurer cette sorte d'abondance, qu'il n'y a rien qui gaste davantage le iugement.

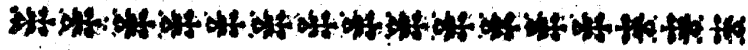
Rien n'étouffe plus les bonnes semences que l'abondance des mauvaises herbes: rien ne rend vn esprit plus sterile en pensées iustes & solides, que cette mauvaise fertilité de pensées communes. L'esprit s'accoustume à cette facilité, & ne fait plus d'effort pour trouver les raisons propres, particulieres, & naturelles, qui ne se découvrent que dans la consideration attentive de son sujet.

Au reste on ne voit pas pourquoy on se met tant en peine de devenir abondant. Ce n'est

pas ce qui manque à la pluspart du monde. on peche beaucoup plus par excés que par défaut ; & les discours que l'on fait ne sont que trop remplis de matiere. Ainsi pour former les hommes dans vne eloquence iudicieuse & solide , il seroit bien plus vtile de leur apprendre à se taire qu'à parler , c'est à dire , à supprimer & à retrancher les pensées basses , communes & fausses , qu'à produire , comme ils font , vn amas confus de raisonnemens bons & mauvais , dont on remplit les livres & les discours.

Et comme l'usage des lieux ne peut guere servir qu'à trouver de ces sortes de pensées , on peut dire que s'il est bon de sçavoir ce qu'on en dit , parceque tant de personnes celebres en ont parlé , qu'ils ont formé vne espee de necessité de ne pas ignorer vne chose si commune ; il est encore beaucoup plus important d'estre tres-persuadé qu'il n'y a rien de plus ridicule que de les employer pour discourir de tout à perte de veüe , comme les Lullistes font par le moyen de leurs attributs generaux qui sont des especes de Lieux , & que cette mauvaise facilité de parler de tout , & de trouver raison par tout , dont quelques personnes font vanité , est vn si mauvais caractere d'esprit qu'il est beaucoup au dessous de la bêtise.

C'est pourquoy tout l'avantage qu'on peut tirer de ces Lieux, se reduit au plus à en avoir vne teinture generale, qui sert peut-estre vn peu sans qu'on y pense, à envisager la matiere que l'on traite, par plus de faces & de parties.



CHAPITRE XVI.

Division des Lieux en Lieux de Grammaire, de Logique, & de Metaphysique.

Ceux qui ont traité des Lieux les ont divisés en differente maniere. Celle qui a esté suivie par Ciceron dans ces livres de l'invention, & dans le 2. livre de l'Orateur; & par Quintilien au 5. livre de ses Institutions, est moins methodique, mais elle est aussi plus propre pour l'usage des discours du Barreau, auquel ils la rapportent particulièrement; celle de Ramus est trop embarrassée de subdivisions.

En voicy vne qui paroist assez commode d'un Philosophe Allemand fort iudicieux & fort solide nommé Clauberge, dont la Logique m'est tombée entre les mains, lors qu'on avoit déjà commencé à imprimer celle-cy.

Les Lieux sont tirez, ou de la Grammaire, ou de la Logique, ou de la Metaphysique.

Lieux de Grammaire.

Les Lieux de Grammaire, sont l'etymologie, & les mots derivez de mesme racine, qui s'appellent en Latin *conjugata*, & en Grec *ταβρυμα*.

On argumente par l'etymologie quand on dit, par exemple, que plusieurs personnes du monde ne se divertissent iamais, à proprement parler, parceque se divertir c'est se desappliquer des occupations serieuses, & qu'ils ne s'occupent iamais serieusement.

Les mots derivez de mesme racine servent aussi à faire trouver des pensées.

Homo sum humani nil à me alienum puto.

Mortali urgemur ab hoste, mortales.

Quid tam dignum misericordia quam miser? quid tam indignum misericordia quam superbus miser? qui a-t'il de plus digne de misericorde qu'un miserable? & qu'y a-t'il de plus indigne de misericorde qu'un miserable qui est orgueilleux.

Lieux de Logique.

Les Lieux de Logique sont les termes universels, genre, espece, difference, propre, accident; la definition; la division; & com-

me tous ces points ont esté expliqués auparavant, il n'est pas nécessaire d'en traiter icy davantage.

Il faut seulement remarquer que l'on joint d'ordinaire à ces Lieux certaines maximes communes, qu'il est bon de sçavoir, non parce qu'elles soient fort vtilles, mais parce qu'elles sont communes. On en a déjà rapporté quelques-vnes sous d'autres termes, mais il est bon de les sçavoir sous les termes ordinaires.

1. Ce qui s'affirme ou nie du genre, s'affirme ou nie de l'espece. *Ce qui convient à tous les hommes convient aux grands. Mais ils ne peuvent pas pretendre aux avantages qui sont au dessus des hommes.*

2. En destruisant le genre on détruit aussi l'espece. *celuy qui ne iuge point du tout ne iuge point mal ; celuy qui ne parle point du tout, ne parle jamais indiscretement.*

3. En détruisant toutes les especes on détruit le genre. *Les formes qu'on appelle substantielles (excepté l'ame raisonnable) ne sont ni corps ni esprit : Donc ce ne sont point des substances.*

4. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose là difference totale on en peut affirmer ou nier l'espece. *L'étendue ne convient pas à la pensée ; donc elle n'est pas matiere.*

5. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose la propriété, on en peut affirmer ou nier l'espece. *Estant impossible de se figurer la moitié d'une pensée, ny une pensée ronde & quarrée, il est impossible que ce soit un corps.*

6. On affirme, ou on nie le defini, de ce dont on affirme ou nie la definition.. *Il y a peu de personnes iustes, parce qu'il y en a peu qui ayent une ferme & constante volonté de rendre à chacun ce qui luy appartient.*

Lieux de Metaphysique.

Les Lieux de Metaphysique sont certains termes generaux convenant à tous les Estres, auxquels on rapporte plusieurs argumens, comme les causes, les effets, le tout, les parties, les termes opposez. Ce qu'il y a de plus vtile est d'en sçavoir quelques divisions generales, & principalement des causes.

Les definitions qu'on donne dans l'Ecole aux causes en general, en disant qu'*une cause est ce qui produit un effet, ou ce parquoy une chose est*, sont si peu nettes, & il est si difficile de voir comment elles conviennent à tous les genres de cause, qu'on auroit aussi bien fait de laisser ce mot entre ceux qu'on ne definit point; l'idée que nous en avons estant aussi claire que les definitions qu'on en donne.

Mais la division des causes en 4. especes, qui sont la cause finale, efficiente, materielle, & formelle, est si celebre qu'il est necessaire de la sçavoir.

On appelle CAUSE FINALE la fin pour laquelle vne chose est.

Il y a des fins *principales*, qui sont celles que l'on regarde principalement, & des fins *accessaires* qu'on ne considere que par surcrois.

Ce que l'on pretend faire ou obtenir est appellé *finis cuius gratia*. Ainsi la santé est la fin de la medecine, parce qu'elle pretend la procurer.

Celuy pour qui l'on travaille est appellé *finis cui*, l'homme est la fin de la medecine en cette maniere, parce que c'est à luy qu'elle a dessein d'apporter la guerison.

Il n'y a rien de plus ordinaire que de tirer des argumens de la fin, ou pour montrer qu'une chose est imparfaite, comme qu'un discours est mal fait lorsqu'il n'est pas propre à persuader; ou pour faire voir qu'il est vray-semblable qu'un homme a fait ou fera quelque action, parce qu'elle est conforme à la fin qu'il a accoustumé de se proposer; d'où vient cette parole celebre d'un iuge de Rome, qu'il falloit examiner avant toutes choses, *cui bono*. c'est à dire, quel

interest vn homme auroit eu à faire vne chose, parceque les hommes agissent ordinairement selon leur interest; ou pour montrer au contraire qu'on ne doit pas soupçonner vn homme d'vne action, parce qu'elle auroit esté contraire à sa fin.

Il y a encore plusieurs autres manieres de raisonner par la fin que le bon sens decouvrira mieux que tous les preceptes: ce qui soit dit aussi pour les autres Lieux.

LA CAUSE EFFICIENTE est celle qui produit vne autre chose. On en tire des argumens en montrant qu'vn effet n'est pas, parce qu'il n'a pas eu de cause suffisante; ou qu'il est ou sera, en faisant voir que toutes les causes sont. Si ces causes sont necessaires l'argument est necessaire; si elles sont libres & contingentes, il n'est que probable.

Il y a diverses especes de cause efficiente, dont il est vtile de sçavoir les noms.

Dieu creant Adam, estoit sa cause *totale*, parceque rien ne concouroit avec luy: mais le pere & la mere ne sont chacun que causes *partielles* de leur enfant; parce qu'ils ont besoin l'vn de l'autre.

Le Soleil est vne cause *propre* de la lumiere: mais il n'est cause qu'*accidentelle* de la mort d'vn homme que la chaleur aura

fait mourir, parce qu'il estoit mal disposé.

Le pere est cause *prochaine* de son fils.

L'ayeul n'en est que cause *éloignée*.

La mere est vne cause *productive*.

La nourrice n'est qu'une cause *conservante*.

Le pere est vne cause *univoque* à l'égard de ses enfans, parce qu'ils luy sont semblables en nature.

Dieu n'est qu'une cause *equivoque* à l'égard des creatures, parce qu'elles ne sont pas de la nature de Dieu.

Vn ouvrier est la cause *principale* de son ouvrage, ses instrumens n'en sont que la cause *instrumentale*.

L'air qui entre dans les orgues est vne cause *universelle* de l'harmonie des orgues.

La disposition particuliere de chaque tuyau & celuy qui en jouë en sont les causes *particulieres*, qui determinent l'universelle.

Le Soleil est vne cause *naturelle*.

L'homme vne cause *intellectuelle* à l'égard de ce qu'il fait avec iugement.

Le feu qui brûle du bois, est vne cause *nécessaire*.

Vn homme qui marche est vne cause *libre*.

Le Soleil éclairant vne chambre est la cause *propre* de sa clarté, l'ouverture de la

fenestre n'est qu'une cause ou condition sans laquelle l'effet ne se feroit pas, *conditio sine qua non.*

Le feu brûlant une maison est la cause *physique* de l'embrasement, l'homme qui y a mis le feu en est la cause *morale*.

On rapporte encore à la cause efficiente la cause *exemplaire*, qui est le modele que l'on se propose en faisant un ouvrage; comme le dessein d'un bâtiment par lequel un Architecte se conduit: ou generalement ce qui est cause de l'estre objectif de nostre idée, ou de quelqu'autre image que ce soit; comme le Roy Louis XIV. est la cause exemplaire de son portrait.

LA CAUSE MATERIELLE est ce dont les choses sont formées, comme l'or est la matiere d'un vase d'or; Ce qui convient ou ne convient pas de la matiere, convient ou ne convient pas aux choses qui en sont composées.

LA FORME est ce qui rend une chose telle, & la distingue des autres, soit que ce soit un estre reellement distingué de la matiere selon l'opinion de l'Ecole, soit que ce soit seulement l'arrangement des parties. C'est par la connoissance de cette forme, qu'on en doit expliquer les proprietés.

Il y a autant de differés effets que de cau-

ses, ces mots estant reciproques. La maniere ordinaire d'en tirer des argumens est de montrer que si l'effet est, la cause est, rien ne pouvant estre sans cause. On prouve aussi qu'une cause est bonne ou mauvaise quand les effets en sont bons ou mauvais. Ce qui n'est pas toujours vray dans les causes par accident.

On a parlé suffisamment du tout & des parties dans le chapitre de la division, & ainsi il n'est pas necessaire d'en rien adjoûter icy.

On fait de quatre sorte de termes opposez :

Les relatifs ; comme Pere, fils ; Maistre, serviteur.

Les contraires ; comme, froid, chaud : sain & malade.

Les privatifs ; comme, la vie, la mort : la veuë, l'aveuglement : l'oüye, la surdité : la science, l'ignorance.

Les contradictoires qui consistent dans vn terme, & dans la simple negation de ce terme ; voir, ne voir pas. La difference qu'il y a entre ces deux dernieres sortes d'opposez, est que les termes privatifs enferment la negation d'une forme dans vn sujet qui en est capable ; au lieu que les negatifs ne marquent point cette capacité.

c'est pourquoy on ne dit point qu'une pierre est aveugle, ou morte, parce qu'elle n'est pas capable ny de la veüe, ny de la vie.

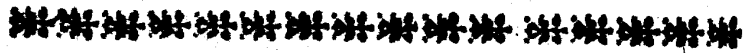
Comme ces termes sont opposez on se fert de l'un pour nier l'autre. Les termes contradictoires ont cela de propre, qu'en ostant l'un, on établit l'autre.

Il y a plusieurs sortes de comparaisons. Car son compare les choses, ou égales, ou inégales; ou semblables, ou dissemblables. On prouve que ce qui convient ou ne convient pas à une chose égale ou semblable, convient ou ne convient pas à une autre chose à qui elle est égale ou semblable.

Dans les choses inégales on prouve négativement que si ce qui est plus probable n'est pas, ce qui est moins probable n'est pas à plus forte raison: ou affirmativement, que si ce qui est moins probable est, ce qui est plus probable est aussi. On se fert d'ordinaire des différences ou des dissimilitudes, pour ruiner ce que d'autres auroient voulu établir par des similitudes: comme on ruine l'argument qu'on tire d'un Arrest en montrant qu'il est donné sur un autre cas.

Voilà grossièrement une partie de ce que l'on dit des Lieux. Il y a des choses qu'il est plus utile de ne sçavoir qu'en cette manie-

re. Ceux qui en desireront davantage le peuvent voir dans les Auteurs qui en ont traité avec plus de soin. On ne sçauroit néanmoins conseiller à personne de l'aller chercher dás les Topiques d'Aristote, parceque ce sont des livres estrangement confus. Mais il y a quelque chose d'assez beau sur ce sujet dans le premier livre de sa Rhetorique, où il enseigne diverses manieres de faire voir qu'une chose est utile, agreable, plus grande, plus petite : mais on n'arrivera jamais par ce chemin à aucune connoissance bien solide.



CHAPITRE XVII.

Des diverses manieres de mal raisonner, que l'on appelle sophismes.

QVoy que sçachant les regles des bons raisonnemens, il ne soit pas difficile de reconnoître ceux qui sont mauvais, néanmoins côme les exemples à fuir frappent souvent davantage que les exemples à imiter, il ne sera pas inutile de representet les principales sources des mauvais raisonnemens, que l'on appelle *sophismes* ou *paralogismes*, parceque cela donnera encore plus de facilité de les éviter, ou de s'en garder.

Je ne les reduiray qu'à 7. ou 8. y en ayant quelques-vns de si grossiers qu'ils ne meritent pas d'estre remarquez.

I.

Prouver autre chose que ce qui est en question.

Ce sophisme est appellé par Aristote *ignoratio elenchi*, c'est à dire, l'ignorance de ce que l'on doit prouver contre son adversaire. C'est vn vice tres-ordinaire dans les contestatiōs des hommes. On dispute avec chaleur, & souvent on ne s'entend pas l'un l'autre. La passion ou la mauvaise foy fait qu'on attribuë à son adversaire ce qui est éloigné de son sentiment pour le combattre avec plus d'avantage, ou qu'on luy impute les consequēces qu'on s' imagine pouvoir tirer de sa doctrine, quoy qu'il les desavouë & qu'il les nie. Tout cela se peut rapporter à cette premiere espece de sophisme, qu'un homme de bien & sincere doit éviter sur toutes choses.

Il eust esté à souhaiter qu'Aristote, qui a eu soin de nous avertir de ce defaut eust eu autant de soin de l'éviter. Car on ne peut dissimuler qu'il n'ait combattu plusieurs des anciens Philosophes en rapportant leurs opinions peu sincerement. Il refute Parmenides & Melissus, pour n'avoir

admis qu'un seul principe de toutes choses, comme s'ils avoient entendu par là, le principe d'ot elles sont composées, au lieu qu'ils entendoient le seul & unique principe dont toutes les choses ont tiré leur origine, qui est Dieu.

Il accuse tous les anciens de n'avoir pas reconnu la privation pour un des principes des choses naturelles, & il les traite sur cela de rustiques & de grossiers. Mais qui ne voit que ce qu'il nous représente cōme un grand mystere qui eust esté ignoré jusques à luy, ne peut jamais avoir esté ignoré de personne, puisqu'il est impossible de ne pas voir qu'il faut que la matiere dont on fait une table, ait la privation de la forme de table, c'est à dire, ne soit pas table avant qu'on en fasse une table. Il est vray que ces anciens ne s'étoient pas avisez de cette connoissance pour expliquer les principes des choses naturelles, parce qu'en effet il n'y a rien qui y serve moins, estant assez visible qu'on n'en connoist pas mieux comment se fait un horloge, pour sçavoir que la matiere dont on la fait à deu n'estre pas horloge avant qu'on en fist un horloge.

C'est donc une injustice à Aristote de reprocher à ces anciens Philosophes d'avoir ignoré une chose qu'il est impossible d'ignorer

gnorer quand on le voudroit, & de les accuser de ne s'estre pas servis pour expliquer la nature, d'un principe qui n'explique rien; & c'est vne illusion & vn sophisme, que d'avoir produit au monde ce principe de la privation comme vn rare secret, puis-que ce n'est point ce que l'on cherche quand on tasche de découvrir les principes de la nature. On suppose comme vne chose connue, qu'une chose n'est pas avant que d'être faite. Mais on veut sçavoir de quels principes elle est composée, & quelle cause l'a produite.

Aussi n'y eut-il iamais de Statuaire, par exemple, qui pour apprendre à quel- qu'un la maniere de faire vne statuë, luy ait donné pour premiere instruction cette leçon, par laquelle Aristote veut qu'on commence l'explication de tous les ouvrages de la nature; Mon amy, la premiere chose que vous devez sçavoir, est, que pour faire vne statuë il faut choisir vn marbre qui ne soit pas encore cette statuë que vous voulez faire.

II.

Supposer pour vray ce qui est en question.

C'est ce qu'Aristote appelle *petition de principe*, ce qu'on voit assez estre entièrement contraire à la vraye raison: puisque

dans tout raisonnement ce qui sert de preuve doit estre plus clair & plus connu que ce que l'on veut prouver.

Cependant Galilée l'accuse & avec justice d'estre tombé lui-même dans ce défaut, lors qu'il veut prouver par cét argument, que la terre est au centre du monde.

La nature des choses pesātes est de tendre au centre du mōde, & des choses legeres de s'en éloigner.

Or l'expérience nous fait voir, que les choses pesantes tendent au centre de la terre, & que les choses legeres s'en éloignent.

Donc le centre de la terre est le mesme que le centre du monde.

Il est clair qu'il y a dans la majeure de cét argument vne manifeste petition de principe. Car nous voyons bien que les choses pesantes tendent au centre de la terre : mais d'où Aristote a-t'il appris qu'elles tendent au centre du monde, s'il ne suppose que le centre de la terre est le mesme que le centre du monde. Ce qui est la conclusion mesme qu'il veut prouver par cét argument.

Ce sont aussi de pures petitions de principe que la pluspart des argumens dont on se sert pour prouver vn certain genre bizarre de substances qu'on appelle dans l'Ecole, *des formes substantielles* lesquelles on pretend estre corporellēs, quoy qu'elles ne

soient pas des corps, ce qui est assez difficile à comprendre. S'il n'y avoit des formes substantielles, disent-ils, il n'y auroit point de generation : Or il y a generation dans le monde : Donc il y a des formes substantielles.

Il n'y a qu'à distinguer l'équivoque du mot de generation, pour voir que cét argument n'est qu'une pure petition de principe. Car si l'on entend par le mot de generation, la production naturelle d'un nouveau tout dans la nature, comme la production d'un poulet qui se forme dans un œuf, on a raison de dire qu'il y a des generations en ce sens : mais on n'en peut pas conclure qu'il y ait des formes substantielles, puisque le seul arrangement des parties par la nature peut produire ces nouveaux tous, & ces nouveaux estres naturels. Mais si l'on entend par le mot de generation, comme ils l'entendent ordinairement, la production d'une nouvelle substance qui ne fust pas auparavant ; sçavoir de cette forme substantielle, on supposera iustement ce qui est en question : estant visible que celuy qui nie les formes substantielles ne peut pas accorder que la nature produise des formes substantielles. Et tant s'en faut qu'il puisse estre porté par cét argument à

avoïer qu'il y en ait, qu'il en doit tirer vne conclusion toute contraire en cette sorte: S'il y avoit des formes substantielles la nature pourroit produire des substances qui ne seroient pas auparavant: Or la nature ne peut pas produire de nouvelles substances, puisque ce seroit vne espece de creation; & partant il n'y a point de formes substantielles.

En voicy vn autre de mesme nature: S'il n'y avoit point de formes substantielles, disent-ils encore, les estres naturels ne seroient pas des tous, qu'ils appellent, *per se, totum per se*, mais des estres par accident: Or ils sont des tous *per se*: Donc il y a des formes substantielles.

Il faut encore prier ceux qui se servent de cét argument, de vouloir expliquer ce qu'ils entendent par vn tout *per se, totum per se*. Car s'ils entendent, comme ils font, vn estre composé de matiere & de forme, il est clair que c'est vne petitiõ de principe, puisque c'est comme s'ils disoient: S'il n'y avoit point de formes substantielles, les estres naturels ne seroient pas cõposez de matiere & de formes substantielles: Or ils sont composez de matiere & de formes substatielles: Donc il y a des formes substantielles. Que s'ils entendent autre chose qu'ils le disent, & l'on verra qu'ils ne prouvent rien.

On s'est arresté vn peu en passant, à faire voir la foiblesse des argumens sur lesquels on establit dans l'Ecole ces sortes de substances qui ne se découvrent ni par les sens, ni par l'esprit, & dont on ne sçait autre chose sinon que l'on les appelle des formes substantielles, parceque quoyque ceux qui les soutiennent le fassent à tres-bon dessein, néanmoins les fondemens dont ils se servent, & les idées qu'ils donnent de ces formes obscurcissent, & troublent des preuves tres-solides & tres-convainquantes de l'immortalité de l'ame, qui sont prises de la distinction des corps & des esprits, & de l'impossibilité qu'il y a qu'une substance qui n'est pas matiere perisse par les changemens qui arrivent dans la matiere. Car par le moyen de ces formes substantielles on fournit sans y penser aux libertins des exemples de substances qui perissent, qui ne sont pas proprement matiere, & à qui on attribue dans les animaux vne infinité de pensées, c'est à dire, d'actions purement spirituelles. Et c'est pourquoy il est utile pour la religion, & pour la conviction des impies & des libertins, de leur oster cette response, en leur faisant voir qu'il n'y a rien de plus mal fondé que ces substances perissables qu'on appelle des formes substantielles.

On peut rapporter encore à cette sorte de sophisme la preuve que l'on tire d'un principe différent de ce qui est en question, mais que l'on sçait n'estre pas moins contesté par celui contre lequel on dispute. Ce sont, par exemple, deux dogmes également constans parmy les Catholiques : L'un que tous les points de la foy ne se peuvent pas prouver par l'Escriture seule : L'autre, que c'est un point de la foy, que les enfans sont capables du baptême. Ce seroit donc mal raisonner à un Anabaptiste, de prouver contre les Catholiques, qu'ils ont tort de croire que les enfans soient capables du baptême, parceque nous n'en voyons rien dans l'Escriture; puisque cette preuve supposeroit que l'on ne devoit croire de foy, que ce qui est dans l'Escriture, ce qui est nié par les Catholiques.

Enfin on peut rapporter à ce sophisme tous les raisonnemens où l'on prouve vne chose inconnue par vne qui est autant ou plus inconnue, ou vne chose incertaine par vne autre qui est autant ou plus incertaine.

III.

Prendre pour cause ce qui n'est point cause.

Ce sophisme s'appelle *non causa pro causa.*

Il est tres-ordinaire parmy les hommes, & on y tombe en plusieurs manieres. L'une

est par la simple ignorance des véritables causes des choses. C'est ainsi que les Philosophes ont attribué mille effets à la crainte du vuide qu'on a prouvé démonstrativement en ce temps & par des expériences très-ingenieuses n'avoir pour cause que la pesanteur de l'air. Les mesmes Philosophes enseignent ordinairement que les vases pleins d'eau se fendent à la gelée, parce que l'eau se resserre, & ainsi laisse du vuide que la nature ne peut souffrir. Et néanmoins on a reconnu qu'ils ne se rompent que parce qu'au contraire l'eau étant gelée occupe plus de place qu'avant que d'être gelée, ce qui fait aussi que la glace nage sur l'eau.

On peut rapporter au mesme sophisme, quand on se sert de causes éloignées, & qui ne prouvent rien, pour prouver des choses ou assez claires d'elles-mesmes, ou fausses, ou au moins douteuses. Comme quand Aristote veut prouver que le monde est parfait par cette raison. *Le monde est parfait, parce qu'il contient des corps : Le corps est parfait, parce qu'il a trois dimensions : Les trois dimensions sont parfaites, parce que trois sont tout (quia tria sunt omnia) & trois sont tout, parce qu'on ne se sert pas du mot de tous quand il n'y a qu'une chose ou deux, mais seulement*

quand il y en a trois. On prouvera par cette raison que le moindre atome est aussi parfait que le monde, puisqu'il a trois dimensions aussi bien que le monde. Mais tant s'en faut que cela prouve que le monde soit parfait, qu'au contraire tout corps entant que corps est essentiellement imparfait, & que la perfection du monde consiste principalement en ce qu'il enferme des creatures qui ne sont pas corps.

Le mesme Philosophe prouve qu'il y a trois mouvemens simples, parce *qu'il y a trois dimensions.* Il est difficile de voir la consequence de l'un à l'autre.

Il prouve aussi que le Ciel est inalterable & incorruptible, parce qu'il se meut circulairement, & qu'il n'y a rien de contraire au mouvement circulaire. Mais 1. on ne voit pas ce que fait la contrariété du mouvement à la corruption ou l'alteration du corps. 2. On voit encore moins pourquoy le mouvement circulaire d'Orient en Occident, n'est pas contraire à un autre mouvement circulaire d'Occident en Orient.

L'autre cause qui fait tomber les hommes dans ce sophisme, est la sotte vanité qui nous fait avoir honte de reconnoître nostre ignorance. Car c'est de là qu'il arrive que nous aimons mieux nous forger des causes imaginaires des choses dont on

nous demande raison , que d'avoüer que nous n'en sçavons pas la cause. Et la maniere dont nous nous échappons de cette confession de nostre ignorance est assez plaisante. Quand nous voyons vn effet dont la cause nous est inconnüe , nous nous imaginons l'avoir découverte , lorsque nous avons joint à cét effet vn mot general de *vertu* ou de *faculté* , qui ne forme dans nôtre esprit aucune autre idée , sinon que cét effet a quelque cause , ce que nous sçavions bien avant que d'avoir trouvé ce mot. Il n'y a personne, par exemple, qui ne sçache que ses arteres battent ; que le fer estant proche de l'aiman s'y va joindre ; que le sené purge , & que le pavot endort. Ceux qui ne font point profession de science , & à qui l'ignorance n'est pas honteuse, avoient franchement qu'ils connoissent ces effets, mais qu'ils n'en sçavent pas la cause. Au lieu que les sçavans qui rougiroient d'en dire autant, s'en tirent d'une autre maniere, & pretendent qu'ils ont découvert la vraie cause de ces effets, qui est, qu'il y a dans les arteres vne vertu pulsifique ; dans l'aiman vne vertu magnetique ; dans le sené vne vertu purgative , & dans le pavot vne vertu soporifique. Voilà qui est fort commodément resolu, & il n'y a point de Chi-

nois qui n'eust pû avec autant de facilité se tirer de l'admiration où on estoit des horloges en ce pays-là, lors qu'on leur en apporta d'Europe. Car il n'auroit eu qu'à dire qu'il connoissoit parfaitement la raison de ce que les autres trouvoient si merueilleux, & que ce n'estoit autre chose sinon qu'il y avoit dans cette machine vne vertu *indicatrice* qui marquoit les heures sur le quadran, & vne vertu *sonorifique* qui les faisoit sôner. Il se seroit rendu aüssi sçavant par là dans la connoissance des horloges, que le sont ces Philosophes dans la connoissance du battement des arteres, & des proprietes de l'aiman, du sené & du pavot.

Il y a encore d'autres mots qui servent à rendre les hommes sçavans à peu de frais: comme de Sympathie, d'Antipathie, de qualitez occultes. Mais encore tous ceux-là ne diroient rien de faux, s'ils se contentoient de donner à ces mots de *vertu* & de *faculté* vne notion generale de cause quelle qu'elle soit, interieure ou exterieure, *dispositive* ou *aëtive*. Car il est certain qu'il y a dans l'aiman quelque disposition qui fait que le fer va plutôt s'y joindre qu'à vne autre pierre; & il a esté permis aux hommes d'appeller cette disposition en quoy que ce soit qu'elle consiste, *vertu magnetique*.

De sorte que s'ils se trompent, c'est seulement en ce qu'ils s'imaginent en estre plus sçavans pour avoir trouvé ce mot, ou bien en ce que par là ils veulent que nous entendions vne certaine qualité imaginaire par laquelle l'aiman attire le fer, laquelle ny eux ny personne n'a jamais conceüe.

Mais il y en a d'autres qui nous donnent pour les veritables causes de la nature, de pures chimeres, comme sont les Astrologues, qui rapportent tout aux influences des Astres, & qui ont mesme trouvé par là qu'il falloit qu'il y eust vn ciel immobile au dessus de tous ceux à qui ils donnent du mouvement; parceque la terre portant diverses choses en divers pays, (*Non omnis fert omnia tellus India mittit ebur; molles suathura Sabai.*) on n'en pouvoit rapporter la cause qu'aux influences d'un Ciel qui estant immobile eust toujours les mesmes aspects sur les mesmes endroits de la Terre.

Aussi l'un d'eux ayant entrepris de prouver par des raisons physiques l'immobilité de la terre, fait l'une de ces principales demonstrations de cette raison mystericuse, que si la terre tournoit autour du soleil, les influences des Astres iroient de travers, ce qui causeroit vn grand desordre dans le monde.

C'est par ces influences qu'on épouvante les peuples quand on voit paroître quelque Comete, ou qu'il arrive quelque grande Eclipsé, comme celle de l'an 1654. qui devoit bouleverser le monde, & principalement la ville de Rome, ainsi qu'il estoit expressement marqué dans la Chronologie de Helvicus, *Roma fatalis*, quoy qu'il n'y ait aucune raison, ny que les Cometes & les Eclipses puissent avoir aucun effet considerable sur la terre, ni que des causes generales, comme celles-là, agissent plutôt en vn endroit qu'en vn autre, & menacent plutôt vn Roy ou vn Prince qu'un artisan; aussi en voit-on cent qui ne sont suivies d'aucun effet remarquable. Que s'il arrive quelquefois des guerres, des mortalitez, des pestes, & la mort de quelque Prince apres des Cometes ou des Eclipses, il en arrive aussi sans Cometes & sans Eclipses. Et d'ailleurs ces effets sont si generaux & si communs, qu'il est bien difficile qu'ils n'arrivent tous les ans en quelque endroit du monde. De sorte que ceux qui disent en l'air que cette Comete menace quelque Grand de la mort, ne se hazardent pas beaucoup.

C'est encore pis quand ils donnent ces influences chimeriques pour la cause des

inclinations vitieuses ou vertueuses des hommes, & mesme de leurs actions particulieres & des evenemens de leur vie, sans en avoir d'autre fondement, sinon qu'entre mille predictions il arrive par hazard que quelques-vnes sont vrayes. Mais si on veut iuger des choses par le bon sens, on avouera qu'un flambeau allumé dans la chambre d'une femme qui accouche doit avoir plus d'effet sur le corps de son enfant, que la planete de Saturne en quelque aspect qu'elle le regarde, & avec quelque autre qu'elle soit jointe.

Aussi nous voyons qu'on attribué souvent des effets à la Lune, ausquels l'experience fait voir qu'elle n'a aucune part, comme des personnes fort exactes m'ont assuré l'avoir éprouvé. On dit, par exemple, qu'il y a beaucoup de moëllles dans les os des animaux en pleine Lune, & qu'il y en a peu ou point dans la nouvelle Lune. Qu'on en fasse l'experience, & on trouvera que cela est faux, & qu'il arrive dans tous les temps de la Lune que quelques os ont beaucoup de moëlle, & que d'autres en ont peu.

On dit aussi qu'il y a des pierres que la Lune mange, parceque ce sont celles qui sont exposées à la Lune qui se gastent plus

que les autres; mais comme elles ne sçau-
roient estre exposées à la Lune qu'elles ne
soient aussi exposées aux vens du midy,
qui estant fort humides sont fort corrom-
pans, il y a bien plus d'apparence d'attri-
buër cét effet à ces vens qu'à la Lune.

Enfin il y en a qui apportent des causes
chimeriques des effets chimeriques, cōme
ceux qui supposât que la nature abhorre le
vuide, & qu'elle fait des efforts pour l'évi-
ter, (ce qui est vn effet imaginaire, la nature
n'ayant horreur de rien, & tous les effets
qu'on attribué à cette horreur dépedant de
la seule pesanteur de l'air, comme vn grand
esprit l'a prouvé en ce temps par mille ex-
periences tres-ingenieuses,) ne laissent pas
d'apporter des raisons de cette horreur
imaginaire qui sont encore plus imaginai-
res. La Nature abhorre le vuide, dit l'vn
d'entr'eux, parce qu'elle a besoin de la con-
tinuité des corps pour faire passer les in-
fluences, & pour la propagation des quali-
tez. C'est vne étrange sorte de science que
celle-là, qui prouve ce qui n'est point par
ce qui n'est point.

C'est encore à cette sorte de sophisme
qu'on doit rapporter cette tromperie ordi-
naire de l'esprit humain, *post hoc, ergo pro-
pter hoc*. Cela est arrivé ensuite de telle

chose, il faut donc que cette chose en soit la cause. C'est par là que l'on a conclu que c'estoit vne Estoile nommée Canicule qui estoit cause de la chaleur extraordinaire que l'on sent durant les iours qu'on appelle Caniculaires; ce qui a fait dire à Virgile, en parlant de cette Estoile, que l'on appelle en Latin *Secrius* :

Aut Secrius ardor.

*Ille sitim morbósque ferens mortalibus agris
Nascitur, & lauo contristat lumine caelum.*

Cependant, comme M. Gassendi a fort bien remarqué, il n'y a rien de moins vray semblable que cette imagination; car cette Estoile estant de l'autre costé de la ligne, ces effets devroient estre plus forts sur les lieux où elle est plus perpendiculaire; & neanmoins les iours que nous appellons Caniculaires icy sont le temps de l'hyver de ce costé-là. De sorte qu'ils ont bien plus de sujet de croire en ce pays-là que la Canicule leur apporte le froid, que nous n'en avons de croire qu'elle nous cause le chaud.

IV.

*Juger d'une chose par ce qu'il ne luy convient
que par accident.*

Ce sophisme est appellé dans l'Ecole *fallacia accidentis*: Qui est lors que l'on tire vne conclusion absolüe, simple & sans re-

striction de ce qui n'est vray que par accident. C'est ce que font tant de gens qui declament contre l'antimoine, parce qu'étant mal appliqué il produit de mauvais effets. Et d'autres qui attribuent à l'éloquence tous les mauvais effets qu'elle produit quand on en abuse ; ou à la Medecine les fautes de quelques Medecins ignorans.

C'est par là que les Heretiques de ce temps, ont fait croire à tant de peuples abusez qu'on devoit rejeter comme des inventions de Satan, l'invocation des Saints, la veneration des reliques, la priere pour les morts ; parce qu'il s'étoit glissé des abus & de la superstition parmy ces saintes pratiques autorisées par toute l'antiquité ; comme si le mauvais usage que les hommes peuvent faire des meilleures choses les rendoit mauvaises.

On tombe souvent aussi dans ce mauvais raisonnement quand on prend les simples occasions pour les veritables causes. Comme qui accuseroit la Religion Chrestienne d'avoir esté la cause du massacre d'une infinité de personnes, qui ont mieux aimé souffrir la mort que de renoncer Iesus-Christ, au lieu que ce n'est pas à la Religion Chrestienne, ny à la constance des Martyrs qu'on doit attribuer ces meur-

tres, mais à la seule injustice & cruauté des payens.

C'est par ce sophisme qu'on impute souvent aux gens de bien d'estre cause de tous les maux qu'ils eussent pû éviter en faisant des choses qui eussent blessé leur conscience, parceque s'ils avoient voulu se relâcher de cette exacte observance de la loy de Dieu, ces maux ne seroient pas arrivez.

On voit aussi vn exemple considerable de ce sophisme dans le raisonnement ridicule des Epicuriens, qui concluoient que les Dieux devoient avoir vne forme humaine, parceque dans toutes les choses du monde il n'y avoit que l'homme qui eust l'usage de la raison. *Les Dieux, disoient-ils, sont tres-heureux : Nul ne peut estre heureux sans la vertu : Il n'y a point de vertu sans la raison ; & la raison ne se trouve nulle part ailleurs qu'en ce qui a la forme humaine : Il faut donc avouer que les Dieux sont en forme humaine.* Mais ils estoient bien aveugles, de ne pas voir, que quoyque dans l'homme la substance qui pense & qui raisonne soit jointe à vn corps humain, ce n'est pas néanmoins la figure humaine qui fait que l'homme pense & raisonne, estant ridicule de s'imaginer que la raison & la pensée dépende de ce qu'il a vn nez, vne bouche, des jouës,

deux bras, deux mains, deux pieds : Et ainsi c'étoit vn sophisme puerile à ces Philosophes, de cōclure qu'il ne pouvoit y avoir de raison que dans la forme humaine, parceque dans l'homme elle se trouvoit jointe par accident à la forme humaine.

V.

Passer du sens divisé au sens composé, ou du sens composé au sens divisé.

L'vn de ces sophismes s'appelle *fallacia compositionis*, & l'autre, *fallacia divisionis*. On les comprendra mieux par des exemples.

Iesus-Christ dit dans l'Évangile en parlant de ses miracles. *Les aveugles voyent, les boiteux marchent droit, les sourds entendent.* Cela ne peut être vray qu'en prenant ces choses séparément & non conjointement, c'est à dire, dans le sens divisé, & non dans le sens composé. Car les aveugles ne voyoient pas demeurant aveugles, & les sourds n'entendoient pas demeurant sourds : mais ceux qui avoient esté aveugles auparavant & ne l'estant plus, voyoient & de même des sourds.

C'est aussi dans le mesme sens qu'il est dit dans l'Écriture que Dieu iustifie les impies. Car cela ne veut pas dire qu'il tient pour iustes ceux qui sont encore im-

pies , mais qu'il rend iustes par la grace ceux qui auparavant estoient impies.

Il y a au contraire des propositions qui ne sont veritables qu'en vn sens opposé à ce-luy-là , qui est le sens divisé. Comme quand S. Paul dit : Que les médifans , les fornicateurs , les avars n'entreront point dans le royaume des Cieux. Car cela ne veut pas dire , que nul de ceux qui auront eu ces vices ne seront sauvez , mais seulement que ceux qui y demeureront attachés , & qui ne les auront point quittez en se convertissant à Dieu n'auront point de part au royaume du Ciel.

Il est aisé de voir qu'on ne peut passer sans sophisme de l'vn de ces sens à l'autre ; & que ceux-là , par exemple , raisonneroient mal , qui se promettroient le ciel en demeurant dans leurs crimes , parce que Iesus-Christ est venu pour sauver les pecheurs , & qu'il dit dans l'Evangile que les femmes de mauuaise vie precederont les Pharisiens dans le royaume de Dieu. Ou qui au contraire ayant mal vécu desespereroient de leur salut , cōme n'ayant plus rien à attēdre que la punition de leurs crimes , parce qu'il est dit que la colere de Dieu est reservée à tous ceux qui vivent mal , & que toutes les personnes vitieuses n'ont point de part à

l'heritage de Iesus-Christ. Les premiers passeroient du sens divisé au sens composé en se promettant, demeurant pecheurs, ce qui n'est promis qu'à ceux qui cessent de l'estre par vne veritable conversion : Et les derniers passeroient du sens composé au sens divisé, en appliquant à ceux qui ont esté pecheurs, & qui cessent de l'estre en se convertissant à Dieu, ce qui ne regarde que les pecheurs qui demeurent dans leurs pechez & dans leur mauvaise vie.

VI.

Passer de ce qui est vray à quelque égard, à ce qui est vray simplement.

C'est ce qu'on appelle dans l'Escole à dicto secundum quid ad dictum simpliciter. En voicy des exemples. Les Epicuriens prouvoient encore que les Dieux devoient avoir la forme humaine, parce qu'il n'y en a point de plus belle que celle-là, & que tout ce qui est beau doit estre en Dieu. C'étoit fort mal raisonner. Car la forme humaine n'est point absolument vne beauté, mais seulement au regard des corps. Et ainli n'estant vne perfection qu'à quelque égard & non simplement, il ne s'en suit point qu'elle doive estre en Dieu, parceque toutes les perfections sont en Dieu; n'y ayant que celles qui sont simplement perfection,

c'est à dire, qui n'enferment aucune imperfection, qui soient nécessairement en Dieu.

Nous voyons aussi dans Cicéron au 3. livre de la Nature des Dieux vn argument ridicule de Cotta contre l'existence de Dieu, qui se peut rapporter au mesme défaut. Comment, dit-il, pouvons nous concevoir Dieu, ne luy pouvant attribuer aucune vertu. Car dirons - nous qu'il a de la prudence? Mais la prudence consistant dans le choix des biens & des maux, quel besoin peut avoir Dieu de ce choix n'estant capable d'aucun mal? Dirons-nous qu'il a de l'intelligence & de la raison? Mais la raison & l'intelligence nous seruent à découvrir ce qui nous est inconnu par ce qui nous est connu: Or il ne peut y avoir rien d'inconnu à Dieu. La justice ne peut aussi estre en Dieu, puisqu'elle ne regarde que la société des hommes; ny la temperance, parce qu'il n'a point de voluptez à moderer; ny la force, parce qu'il n'est susceptible ny de douleur ny de travail, & qu'il n'est exposé à aucun peril. Comment donc pourroit estre Dieu, ce qui n'auroit ny intelligence ny vertu?

Il est difficile de rien concevoir de plus impertinent que cette maniere de raisonner. Elle est semblable à la pensée d'vn payfan, qui n'ayant iamais veu que des maisons couvertes de chaumes, & ayant

oüy dire qu'il n'y a point dans les villes de toits de chaumes, en concludroit qu'il n'y a point de maisons dans les villes, & que ceux qui y habitent sont bien malheureux estant exposez à toutes les injures de l'air. C'est comme Cotta ou plütoft Ciceron raisonne. Il ne peut y avoir en Dieu de vertus semblables à celles qui sont dans les hommes: Donc il ne peut y avoir de vertu en Dieu. Et ce qui est merueilleux, c'est qu'il ne conclut qu'il n'y a point de vertu en Dieu, que parceque l'imperfection qui se trouve dans la vertu humaine ne peut estre en Dieu. De sorte que ce luy est vne preuve que Dieu n'a point d'intelligence, parce que rien ne luy est caché, c'est à dire, qu'il ne voit rien, parce qu'il voit tout; qu'il ne peut rien, parce qu'il peut tout; qu'il ne jouit d'aucun bien, parce qu'il possède tous les biens.

VII.

Abuser de l'ambiguité des mots, ce qui se peut faire en diverses manieres.

On peut rapporter à cét espee de sophisme tous les syllogismes qui sont vitiens, parce qu'il s'y trouve 4. termes, soit parceque le milieu y est pris deux fois particulièrement, ou parce qu'il est pris en vn sens dans la premiere proposition, & en vr-

autre sens dans la seconde, ou enfin parce que les termes de la conclusion ne sont pas pris dans le mesme sens dans les premisses que dans la conclusion. Car nous ne restringions pas le mot d'ambiguité aux seuls mots qui sont grossierement équivoques, ce qui ne trompe presque iamais. Mais nous comprenons par là tout ce qui peut faire changer de sens à vn mot, surtout lorsque les hommes ne s'aperçoivent pas aisément de ce changement, parceque diverses choses estant signifiées par le mesme son, ils les prennent pour la mesme chose. Surquoy on peut voir ce qui a esté dit vers la fin de la premiere partie, où l'on a aussi parlé du remede qu'on doit apporter à la confusion des mots ambigus, en les definissant si nettement qu'on n'y puisse estre trompé.

Ainsi je me contenteray d'apporter quelques exemples de cette ambiguité, qui trompe quelquefois d'habiles gens. Telle est celle qui se trouve dans les mots qui signifient quelque tout, qui se peut prendre ou collectivement pour toutes ses parties ensemble, ou distributivement pour chacune de ses parties. C'est par là qu'on doit resoudre ce sophisme des Stoiciens, qui concludoient que le monde estoit vn animal

doüé de raison. *Parceque ce qui a l'usage de la raison est meilleur que ce qui ne l'a point. Or il n'y a rien, disoient-ils, qui soit meilleur que le monde. Donc le monde a l'usage de la raison.* La mineure de cét argument est fausse; parce qu'ils attribuoient au monde ce qui ne convient qu'à Dieu, qui est d'estre tel qu'on ne puisse rien concevoir de meilleur & de plus parfait. Mais en se bornant dans les creatures, quoy que l'on puisse dire qu'il n'y a rien de meilleur que le monde en le prenant collectivement pour l'universalité de tous les estres que Dieu a créés, tout ce qu'on en peut conclure au plus est que le monde a l'usage de la raison selon quelques-vnes de ses parties, telles que sont les Anges & les hommes, & non pas que le tout ensemble soit vn animal qui ait l'usage de la raison.

Ce seroit de mesme mal raisonner, que de dire : L'homme pense ; Or l'homme est composé de corps & d'ame ; Donc le corps & l'ame pensent. Car il suffit afin qu'on puisse attribuer la pensée à l'homme entier, qu'il pense selon vne de ses parties; d'où il ne s'ensuit nullement qu'il pense selon l'autre.

Les argumens d'Aristote pour l'éternité du monde ne sont aussi fondez que sur l'ambiguité

biguité de quelques mots. On ne scauroit, dit-il, trouver dans le temps de premier instant, parceque tout instant est la fin d'un temps precedent, & le commencement d'un suivant: Donc le temps est eternal: Donc le mouvement l'est aussi. On prouera par là qu'il n'y a point de mouvement de rouë de moulin qui n'ait esté eternal. Mais c'est vne equivoque sur le mot d'instant.

C'en est vne sur le mot de privation, lors qu'il dit, Que le mobile n'a pas pû preceder le mouvement, parce qu'il auroit esté en repos, & qu'ainsi il auroit fallu qu'avant cela il y eust eu un mouvement dont ce repos fust la privation.

Comme s'il n'y avoit point d'autre privation que de perdre ce qu'on avoit déjà; & que ceux qui naissent aveugles ne fussent pas privez de la veüe, quoy qu'ils n'ayent jamais veu clair.

VIII.

Tirer une conclusion generale d'une induction defectueuse.

On appelle induction, lorsque la recherche de plusieurs choses particulieres nous mene à la cōnoissance d'une verité generale. Ainsi lors qu'on a éprouvé sur beaucoup de mers que l'eau en est salée; & sur beaucoup de rivieres que l'eau en est douce, on conclut generalement que l'eau de la mer

est salée & celle des rivières douce. Les diverses épreuves qu'on a faites que l'or ne diminue point au feu, a fait iuger que cela est vray de tout or. Et comme on n'a point trouvé de peuple qui ne parle, on croit pour tres-certain que tous les hommes parlent, c'est à dire, se servent des sons pour signifier leurs pensées.

C'est mesme par là que toutes nos connoissances commencent, parceque les choses singulieres se presentent à nous avant les vniverselles, quoy qu'ensuite les vniverselles servent à cōnoître les singulieres.

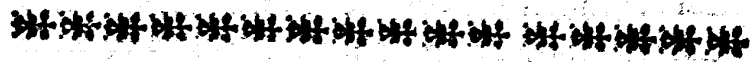
Mais il est vray neanmoins que l'induction seule n'est iamais vn moyen certain d'acquérir vne science parfaite, comme on le fera voir en vn autre endroit, la consideration des choses singulieres servant seulement d'occasion à nostre esprit de faire attention à ses idées naturelles, selon lesquelles elle iuge de la verité des choses en general. Car il est vray, par exemple, que ie ne me serois peut estre iamais avisé de considerer la nature d'un Triangle, si ie n'avois veu un Triangle qui m'a donné occasion d'y penser. Mais ce n'est pas neanmoins l'examen particulier de tous les triangles, qui m'a fait conclure generalement & certainement de tous, que l'espace qu'ils com-

premier est égal à ccluy du Rectangle de toute leur base & de la moitié de leur hauteur : (car cet examen seroit impossible) mais la seule consideration de ce qui est renfermé dans l'idée de Triangle que je trouve dans mon esprit.

Quoy qu'il en soit, reservant en vn autre endroit de traiter de cette matiere, il suffit de dire icy que les inductions defectueuses, c'est à dire, qui ne sont pas entieres, sont souvent tomber en erreur : & je me contenteray d'en rapporter vn exemple remarquable.

Tous les Philosophes avoient crû jusques à ce temps, comme vne verité indubitable, qu'une seringue estant bien bouchée il estoit impossible d'en tirer le piston sans la faire crever, & que l'on pouvoit faire monter de l'eau si haut qu'on vendroit par des pompes aspirantes. Et ce qui le faisoit croire si fermement, c'est qu'on s'imaginoit s'en estre assuré par vne induction tres-certaine, en ayant fait vne infinité d'experiences. Mais l'un & l'autre s'est trouvé faux, parce qu'on a fait de nouvelles experiences, qui ont fait voir que le piston d'une seringue quelque bouchée qu'elle fust se pouvoit tirer, pourveu qu'on y employast vne force égale au poids d'une colonne

d'eau de plus de trente-trois pieds de haut de la grosseur de la seringue ; & qu'on ne sçauroit lever de l'eau par vne pompe aspirante plus haut de 32. à 33. pieds.



CHAPITRE XVIII.

Des mauvais raisonnemens que l'on commet dans la vie civile.

VOilà quelques exemples des fautes les plus ordinaires que l'on commet en raisonnant. Il seroit à souhaiter qu'on fist autant d'attention pour les remarquer dans les choses qui regardent les mœurs & la conduite de la vie, que l'on en fait pour les découvrir dans les matieres de science, puisque d'une part l'on y fait encore plus de mauvais raisonnemens ; & que de l'autre ils y sont encore bien plus dangereux, n'étant pas seulement des erreurs, mais souvent aussi des fautes tres-importantes.

Ce seroit sans doute vne estude non seulement tres-utile, mais aussi tres-agreable, que de considerer en détail ce qui engage les hommes dans tous les faux jugemens qu'ils forment dans les matieres des mœurs. Mais parceque ce sujet demanderoit vn ouyrage à part plus considerable

que celui-cy, on se contentera de remarquer icy diverses manieres de malraisonner qui sont cōmunes dans la vie des hommes, dont chacun ensuite pourra trouver vne infinité d'exemples particuliers, pour peu d'attention qu'il y veuille faire.

I. Vn des defauts ordinaires des hommes, est de iuger temerairement des actiōs & des intentions des autres: & l'on n'y tombe guere que par vn mauvais raisonnement, par lequel on attribue precisément vn effet à vne cause, qui peut avoir esté produit par plusieurs autres.

Vn homme de lettres se trouve de mesme sentiment qu'un heretique sur vne matiere de critique independente des controverses de la religion. Vn adversaire malicieux en conclura qu'il a de l'inclination pour les heretiques, mais il le conclura temerairement & malicieusement.

Vn écrivain parlera avec quelque force contre vne opinion qu'il croit dangereuse: On l'accusera sur cela de haine & d'animosité contre les auteurs qui l'ont avancée, mais ce sera injustement & temerairement: cette force pouvant naistre de zele pour la verité, aussi bien que de haine contre les personnes.

Vn homme est amy d'un méchant; donc,

conclut-on, il est lié d'intérêt avec luy, & il est participant de ses crimes. Cela ne s'ensuit pas; peut-estre les-a-t'il ignoréz, & peut-estre n'y a-t'il point pris de part.

On manque de rendre quelque civilité à ceux à qui on en doit. C'est, dit-on, un orgueilleux & un insolent: mais ce n'est peut-estre qu'une inadvertence, ou un simple oubli.

Des personnes ne sont pas de l'opinion d'un autre. Il en conclut, que ce sont des opiniâtres; qu'ils trahissent leur conscience, qu'ils sont lâches, intéressés, vains, présomptueux. Tous ces jugemens sont manifestement injustes; car peut-estre ces personnes ont raison de n'estre pas de ce sentiment. parce qu'il est faux; ou s'il est vray, ce n'est peut-estre qu'un simple défaut de lumière, & non aucun mauvais motif qui les empesche de l'embrasser.

Toutes ces choses extérieures ne sont que des signes équivoques, c'est à dire, qui peuvent signifier plusieurs choses; & c'est juger témérairement que de déterminer ce signe à une chose particulière, sans en avoir de raison particulière. Le silence est quelquefois signe de modestie & de jugement, & quelquefois de bêtise. La lenteur marque quelquefois la prudence, & quelque-

fois la pesanteur de l'esprit. Le changement est quelquefois signe d'inconstance, & quelquefois de sincérité. Ainsi c'est mal raisonner, que de conclure qu'un homme est inconstant; de cela seul, qu'il a changé de sentiment; car il peut avoir eu raison d'en changer.

II. C'est encore vne faute ordinaire dans les disputes des hommes, que de se faire reciproquement de certains reproches communs, & qui n'estans vrayz que d'un costé, se peuvent neanmoins alleguer de part & d'autre avant la decision du fond.

Il n'y a presque point de plaideurs qui ne se reprochent mutuellement d'estre des chicaneurs; d'allonger les procès, de couvrir la verité par des adresses artificieuses. On ne voit autre chose que des gens qui s'entr'accusent d'opiniastrété, de temerité, d'aveuglement, de manquer de sens commun. Voyez vn peu, disent ceux-cy, en quelles absurditez l'on tombe quand on s'éloigne de la verité. Les autres en disent autant de leur costé. Et ce n'est rien avancer, mais perdre des paroles; c'est pourquoy il n'y a rien de plus iudicieux, ni de plus sage que ce sentiment de S. Augustin: *Omittamus ista communia quæ dici ex utraque parte possunt, licet verè dici ex utraque parte non*

possint. Il est visible que ce défaut se peut reduire à la petition de principe, puisque l'on y suppose ce que l'on doit prouver.

III. Les fausses inductions par lesquelles on tire des propositions generales de quelques experiences particulieres, sont vne des plus communes sources des faux raisonnemens des hommes. Il ne leur faut que trois ou quatre exemples pour en former vne maxime & vn lieu commun, & pour s'en servir ensuite de principe pour decider toutes choses.

Il y a beaucoup de maladies cachées aux plus habiles Medecins, & souvent les remedes ne réussissent pas; des esprits excessifs en concluent, que la medecine est absolument inutile, & que c'est vn mestier de charlatans.

Il y a des femmes legeres & deregrees: cela suffit à des jaloux pour concevoir des soupçons injustes contre les plus honnestes; & à des écrivains licentieux, pour les condamner toutes generalement.

Il y a souvent des personnes qui cachent de grands vices sous vne apparence de pieté; des libertins en concluent que toute la devotion n'est qu'hypocrisie.

Il y a des choses obscures & cachées, & l'on se trompe quelquefois grossierement.

Toutes choses sont obscures & incertaines, disent les anciens & nouveaux Pyrrhoniens, & nous ne pouvons connoître la vérité d'aucune avec certitude.

Il y a de l'inegalité dans quelques actions des hommes : cela suffit pour en faire vn lieu commun dont personne ne soit excepté. Ce n'est qu'inconstance, disent-ils, que legereté, qu'instabilité, que la conduite des hommes, mesmes les plus sages. *Nous ne pensons ce que nous voulons, qu'à l'instant que nous le voulons; nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment.*

Il y a des Philosophes peu religieux. Tous les Philosophes sont des libertins, & des impies, disent quelques personnes temeraires & indiscrettes.

La pluspart du monde ne sçaitroit représenter les defauts ou les bonnes qualitez des autres, que par des propositions generales & excessives. De quelques actions particulieres on en conclut l'habitude; de trois ou quatre fautes on en fait vne coutume; ce qui arrive vne fois le mois, vne fois l'an arrive tous les iours, à toutes heures, à tout moment dans les discours des hommes : tant ils ont peu de soin de garder dans leurs paroles les bornes de la vérité & de la iustice.

IV. C'est vne foiblesse & vne injustice que l'on condamne souvent, & que l'on évite peu, de iuger des conseils par les evenemens, & de rendre coupables ceux qui ont pris vne resolution prudente selon les circonstances qu'ils pouvoient voir, de toutes les mauvaises suites qui en sont arrivées, ou par vn simple hazard, ou par la malice de ceux qui l'ont traversée, ou par quelques autres rencontres qu'il ne leur estoit pas possible de prévoir. Non seulement les hommes aiment autant estre heureux que sages, mais ils ne font pas de difference entre heureux & sages, ni entre malheureux & coupables; Cette distinction leur paroist trop subtile. On est ingenieux pour trouver les fautes que l'on s' imagine avoir attiré les mauvais succès; Et comme les Astrologues lors qu'ils savent vn certain evenement ne manquent jamais de trouver l'aspect des astres qui le produit, on ne manque aussi jamais de trouver apres les disgraces & les malheurs, que ceux qui y sont tombez les ont méritées par quelque imprudence: Il n'a pas réussi, il a donc tort. C'est ainsi que l'on raisonne dans le monde, & qu'on y a toujours raisonné, parce qu'il y a toujours eu peu d'équité dans les iugemens des hommes.

V. La passion est plûtoſt vne ſource generale de mauvais raifonnemens, qu'une maniere particuliere de mal raifonner; neanmoins on y peut rapporter certains faux iugemens qui ne ſemblent eſtre tirez que de la paſſion meſme, ſans l'extremiſe d'aucune autre erreur. Combien voit-on de perſonnes qui ne peuvent plus reconnoître aucune bonne qualité, ni naturelle, ni acquiſe, dans ceux contre qui ils ont conceû de l'averſion, ou qui ont eſté contraires en quelque choſe à leurs ſentimens, à leurs deſirs, à leurs intereſts. Cela ſuffit pour devenir tout d'un coup à leur égard temeraire, orgueilleux, ignorant, ſans foy, ſans honneur, ſans ſuffiſance. Leurs affections & leurs deſirs ne ſont pas plus juſtes ni plus moderez que leur haine. S'ils aiment quelqu'un, il eſt exempt de toute forte de defauts. Tout ce qu'ils deſirent eſt juſte & facile; tout ce dont ils ont de l'éloignement eſt injuſte, & impoſſible, ſans qu'ils puiſſent alleguer aucune raiſon de tous ces iugemens que la paſſion meſme qui les poſſede. De ſorte qu'encore qu'ils ne faſſent pas dans leur eſprit ce raifonnement formel; Je l'aime. Donc c'eſt le plus habile homme du monde. Je le hay, donc c'eſt un homme de neant; ils le font en quelque

forte dans leur cœur. Et c'est pourquoy on peut appeller ces sortes d'égaremens des sophismes & des illusions du cœur, qui consistent à transporter nos passions dans les objets de nos passions, & à iuger qu'ils sont ce que nous voulons, ou désirons qu'ils soient : ce qui est sans doute tres-deraisnable, puisque nos desirs ne changent rien dans l'estre de ce qui est hors de nous, & qu'il n'y a que Dieu dont la volonté soit tellement efficace, que les choses sont tout ce qu'il veut qu'elles soient.

On voit assez combien ce defaut est ridicule ; & neanmoins il n'y a rien de plus commun. On croit le faux parce qu'on le veut croire ; ce qui nous plaist nous paroist vray ; & nos interests, & nos passions donnent ordinairement le plus grand branle à nos iugemens : c'est le poids qui emporte la balance, & qui nous determine dans la pluspart de nos doutes. Il n'en faut point d'autres preuves que ce que nous voyons tous les iours, que de choses tenuës par tout ailleurs pour douteuses, ou mesme pour fausses, sont tenuës pour tres-certaines par tous ceux d'une nation, ou d'une profession, ou d'un institut. Car n'estant pas possible que ce qui est vray en Espagne soit faux en France, ni que l'esprit de tous les Espagnols

soit tellement autrement tourné que celui de tous les François, qu'à ne iuger des choses que par les regles de la raison, ce qui paroist vray generalement aux vns, paroisse faux generalement aux autres; il est visible que cette diversité de iugement ne peut venir d'autre cause, sinon qu'il plaist aux vns de tenir pour vray ce qui leur est avantageux, & que les autres n'y ayant point d'interest en iugent d'une autre sorte.

Cependant qu'y a-t'il de moins raisonnable que de prendre nostre interest pour motif de croire vne chose? tout ce qu'il peut faire au plus, est de nous porter à considerer avec plus d'attention les raisons qui nous peuvent faire decouvrir la verité de ce que nous desirons estre vray: mais il n'y a que cette verité, qui se doit trouver dans la chose mesme independemment de nos desirs, qui nous doit persuader. Je suis d'un tel pays: donc je dois croire qu'un tel saint y a presché l'Evangile. Je suis d'un tel ordre: donc je dois croire qu'un tel privilege est veritable. Ce ne sont pas là des raisons. De quelque ordre, & de quelque pays que vous soyez, vous ne devez croire que ce qui est vray, & que ce que vous seriez disposé à croire, si vous estiez d'un autre pays, d'un autre ordre, d'une autre profession.

On peut rapporter à la mesme illusion celle de ceux qui decident tout par vn principe fort general, qui est qu'ils ont raison, qu'ils connoissent la verité; d'où il ne leur est pas difficile de conclure que les autres qui ne sont pas de leur sentiment ont tort: en effet la conclusion est necessaire. Mais le defaut de ces personnes n'est pas de croire qu'ils ont raison, puisque c'est vne chose commune à tous ceux qui sont persuadez de quelque chose; mais de s'en servir de principe à l'égard des autres qui sont d'un autre sentiment qu'eux, que parce qu'ils sont persuadez qu'ils n'ont pas raison.

Il y en a de mesme qui n'ont point d'autres fondemens pour rejeter certaines opinions, que ce plaifant raisonnement; si cela estoit je ne serois pas vn habile homme: or jè suis vn habile hôme: donc cela n'est pas. C'est la principale raison qui a fait rejeter long-temps certains remedes tres-vtiles, & des experiences tres-certaines; parce que ceux qui ne s'en estoient point encore avisez concluient qu'ils se seroient donc trompez jusques alors. Quoy! Si le sang, disoient-ils, avoit vne revolution circulaire dans le corps; si l'aliment ne se portoit pas au foye par les veines mesarraiques;

si l'artere veneuse portoit le sang au cœur ;
l'aurois ignoré des choses importâtes dans
l'Anatomie : Il faut donc que cela ne soit
pas. Mais pour les guerir de cette phantai-
sie, il ne faut que leur bien représenter, que
c'est vn tres-petit inconveniêt qu'vn hom-
me se trompe , & qu'ils ne laisseront pas
d'estre habiles en d'autres choses , pour
n'avoir pas esté habiles dans celles qui au-
roient esté nouvellement découvertes.

VI. Mais il n'y a point de faux raison-
nement plus frequent parmi les hommes ,
que ceux où l'on tombe, ou en iugeant te-
merairement de la verité des choses par
vne autorité qui n'est pas suffisante pour
nous en assurer , ou en decidant le fond par
la maniere. Nous appellerons l'vne, le so-
phisme de l'autorité ; & l'autre, le sophis-
me de la maniere.

Pour comprendre combien ils sont ordi-
naires , il ne faut que considerer que la
pluspart des hommes ne se determinent
point à croire vn sentiment plutôt qu'vn
autre par des raisons solides & essentielles
qui en feroient connoître la verité ; mais
par certaines marques exterieures & estrā-
geres, qui sont plus convenables ; ou qu'ils
iugent plus convenables à la verité , qu'à
la fausseté.

La raison en est, que la verité interieure des choses est souvent assez cachée ; que les esprits des hommes sont ordinairement foibles & obscurs, pleins de nuages & de faux iours : au lieu que ces marques exterieures sont claires & sensibles. De sorte que comme les hommes se portent aisément à ce qui leur est plus facile, ils se rangent presque toujourn du costé où ils voyent ces marques exterieures qu'ils discernent facilement.

Elles se peuvent reduire à deux principales : l'authorité de celuy qui propose la chose, & la maniere dont elle est proposée ; & ces deux voyes de persuader sont si puissantes qu'elles emportent presque tous les esprits.

Aussi Dieu qui vouloit que la connoissance certaine des mysteres de la foy se peust acquerir par les plus simples d'entre les fideles, a eu la bonté de s'accommoder à cette foiblesse de l'esprit des hommes, en ne la faisant pas dépendre d'un examen particulier de tous les points qui nous sont proposez à croire ; mais en nous donnant pour regle certaine de la verité l'authorité de l'Eglise vniverselle qui nous les propose, qui estant claire & evidente retire les esprits de tous les embarras où les engage-

roient necessairement les discussions particulieres de cès mysteres.

Ainsi dans les choses de la foy, l'autorité de l'Eglise vniverselle est entierement decisive ; & tant s'en faut qu'elle puisse estre ~~ya~~ sujet d'erreur, qu'on ne tombe dans l'erreur qu'en s'écartant de son autorité, & refusant de s'y soumettre.

Ont tire aussi dans les matieres de Religion des argumens convainquans, de la maniere dont elles sont proposées. Quand on a veu, par exemple, en divers siecles de l'Eglise, & principalement dans le dernier, des personnes qui tâchoient de planter leurs opinions par le fer & par le sang : quand on les a veus armez contre l'Eglise par le Schisme, contre les puissances temporelles par la revolte : quand on a veu des gens sans mission ordinaire, sans miracles, sans aucunes marques exterieures de pieté, & plutôt avec des marques sensibles de dereglement, entreprendre de changer la foy & la discipline de l'Eglise : Vne maniere si criminelle estoit plus que suffisante pour les faire rejeter par toutes les personnes raisonnables, & pour empescher les plus grossieres de les écouter.

Mais dans les choses dont la connoissance n'est pas absolument necessaire, & que

Dieu a laissées d'avantage au discernement de la raison de chacun en particulier. L'autorité & la maniere ne sont pas si considerables, & elles servent souvent à engager plusieurs personnes en des iugemens contraires à la verité.

On n'entreprend pas icy de donner des regles, & des bornes precises de la deference qu'on doit à l'autorité dans les choses humaines, mais de marquer seulement quelques fautes grossieres que l'on commet en cette matiere.

Souvent on ne regarde que le nombre des témoins, sans considerer si ce nombre fait qu'il soit plus probable qu'il ait rencontré la verité : ce qui n'est pas raisonnable. Car, comme vn auteur de ce temps a iudicieusement remarqué dans les choses difficiles, & qu'il faut que chacun trouve par soy-mesme, il est plus vray-semblable qu'un seul trouve la verité, que non pas qu'elle soit découverte par plusieurs. Ainsi ce n'est pas vne bonne consequence : cette opinion est suivie du plus grand nombre des Philosophes ; donc elle est la plus vraye.

Souvent on se persuade par certaines qualitez qui n'ont aucune liaison avec la verité des choses dont il s'agit. Ainsi il y a quantité de gens qui croient sans autre

examen ceux qui sont les plus âgez, & qui ont plus d'expérience dans des choses mesmes qui ne dépendent ny de l'âge, ny de l'expérience, mais de la lumière de l'esprit.

La piété, la sagesse, la moderation sont sans doute les qualitez les plus estimables qui soient au monde, & elles doivent donner beaucoup d'autorité aux personnes qui les possèdent, dans les choses qui dépendent de la piété, de la sincerité, & mesme d'une lumière de Dieu, qu'il est plus probable que Dieu communique davantage à ceux qui le servent plus purement. Mais il y a vne infinité de choses qui ne dépendent que d'une lumière humaine, d'une expérience humaine, d'une pénétration humaine; & dans ces choses ceux qui ont l'avantage de l'esprit & de l'estude, méritent plus de créance que les autres. Cependant il arrive souvent le contraire, & plusieurs estiment qu'il est plus seur de suivre dans ces choses mesmes le sentiment des plus gens de bien.

Cela vient en partie de ce que ces avantages d'esprit ne sont pas si sensibles que le reglement extérieur qui paroist dans les personnes de piété; & en partie aussi de ce que les hommes n'aiment point à faire des distinctions. Le discernement les emba-

rasse : ils veulent tout ou rien. S'ils ont creance à vne personne pour quelque chose, ils le croient en tout ; s'ils n'en ont pas pour vn autre, ils ne le croient en rien : ils aiment les voyes courtes, decisives, & abregees. Mais cette humeur quoy qu'ordinaire ne laisse pas d'estre contraire à la raison, qui nous fait voir que les mesmes personnes ne sont pas croyables en tout, parce qu'elles ne sont pas eniumentes en tout ; & que c'est mal raisonner que de conclure : C'est vn homme grave ; donc il est intelligent & habile en toutes choses.

Il est vray que s'il y a des erreurs pardonnables, ce sont celles où l'on s'engage en deférant plus qu'il ne faut au sentiment de ceux qu'on estime gens de bien. Mais il y a vne illusion beaucoup plus absurde en soy, & qui est neanmoins tres-ordinaire ; qui est de croire qu'un homme dit vray, parce qu'il est de condition, qu'il est riche, ou élevé en dignité.

Ce n'est pas que personne fasse expressément ces sortes de raisonnemens : Il a cent mil livres de rente ; donc il a raison : il est de grande naissance ; donc on doit croire ce qu'il avance, comme veritable : c'est vn homme qui n'a point de bien ; il a donc tort : neanmoins il se passe quelque chose de

semblable dans l'esprit de la plupart du monde, & qui emporte leur iugement sans qu'ils y pensent.

Qu'une mesme chose soit proposée par vne personne de qualité ou par vn homme de neant; on l'approuvera souuent dans la bouche de cette personne de qualité, lors qu'on ne daignera pas mesme l'écouter dans celle d'un homme de basse condition. L'Escriture nous a voulu instruire de cette humeur des hommes, en la representant parfaitement dans le livre de l'Ecclesiastique: Si le riche parle, dit-elle, tout le monde se taist, & on élève ses paroles jusques aux nuës: si le pauvre parle, on demande qui est celui-là? *Dives locutus est & omnes tacuerunt, & verbum illius usque ad nubes perducent: pauper locutus est, & dicunt quis est hic?* Lorsque le riche, dit encore l'Escriture en ce mesme lieu, avance des choses folles & arrogantes, on l'approuve & on le iustifie; & quand le pauvre parle sagement, on ne veut pas mesme l'écouter. *Dives locutus est superba, & iustificaverunt illum: humilis locutus est sensate, & non est datus ei locus.*

Il est certain que la complaisance & la flatterie ont beaucoup de part dans l'approbation que l'on donne aux actions & aux paroles des personnes de condition, &

qu'ils l'attirent souvent aussi par vne certaine grace extérieure, & par vne manière d'agir noble, libre & naturelle, qui leur est quelquefois si particulière qu'elle est presque inimitable à ceux qui sont de basse naissance; mais il est certain aussi qu'il y en a plusieurs qui approuvent tout ce que font & disent les grands par vn abaissement intérieur de leur esprit qui plie sous le fais de la grandeur, & qui n'a pas la veüe assez ferme pour en soutenir l'éclat; & que cette pompe extérieure qui les environne en impose toujours vn peu, & fait quelque impression sur les ames les plus fortes.

La raison de cette tromperie vient de la corruption du cœur des hommes, qui ayant vne passion ardente pour l'honneur & les plaisirs, conçoivent nécessairement beaucoup d'amour pour les richesses, & les autres qualitez, par le moyen desquels on obtient ces honneurs & ces plaisirs. Or l'amour que l'on a pour toutes ces choses que le monde estime, fait que l'on iuge heureux ceux qui les possèdent; & en les iugeant heureux, on les place au dessus de soy, & on les regarde comme des personnes eminentes & élevées. Cette accoustumance de les regarder avec estime passe insensiblement de leur fortune à leur esprit. Les

hommes ne font pas d'ordinaire les choses à demi. On leur donne donc vne ame aussi élevée que leur rang, on se soumet à leurs opinions : & c'est la raison de la creance qu'ils trouvent ordinairement dans les affaires qu'ils traitent.

Mais cette illusion est encore bien plus forte dans les grands mesmes, qui n'ont pas eu soin de corriger l'impression que leur fortune fait naturellement dans leur esprit, que dans ceux qui leur sont inférieurs. Il y en a peu qui ne fassent vne raison de leur condition & de leurs richesses, & qui ne prétendent que leurs sentimens doivent prevaloir sur celuy de ceux qui sont au dessous d'eux. Ils ne peuvent souffrir que ces gens qu'ils regardent avec mépris, prétendent avoir autant de iugement & de raison qu'eux : & c'est ce qui les rend si impatient à la moindre contradiction qu'on leur fait.

Tout cela vient encore de la mesme source, c'est à dire, des fausses idées qu'ils ont de leur grandeur, de leur noblesse, & de leurs richesses. Au lieu de les considerer comme des choses entièrement estrangeres à leur estre, qui les laissent dans vne parfaite égalité avec tout le reste des hommes selon l'ame & selon le corps, & qui

n'empeschent pas qu'ils n'ayent le iugement aussi foible, & aussi capable de se tromper que celuy de tous les autres; ils incorporent en quelque maniere dans leur essence toutes ces qualitez de grand, de noble, de riche, de maistre, de seigneur, de prince: ils en grossissent leur idée; & ne se representent iamais à eux-mesmes sans tous leurstîtres, tout leur attirail & tout leur train.

Ils s'accoustument à se regarder dès leur enfance comme vne espece separée des autres hommes: leur imagination ne les mesle iamais dans la foule du genre humain: ils sont toujourns Comtes ou Ducs à leurs yeux, & iamais simplement hommes. Ainsi ils se taillent vne ame & vn iugement selon la mesure de leur fortune. C'est ce que l'Escriture nous a voulu marquer par ces paroles: *Facultates & virtutes exaltant cor*, les biens & la puissance rehaussent l'ame à ses propres yeux, & font qu'elle s'estime plus grande.

La sottise de l'esprit humain est telle, qu'il n'y a rien qui ne luy serve à agrandir l'idée qu'il a de lui-même: Vne belle maison, vn habit magnifique, vne grande barbe, font qu'il s'en croit plus habile; & si l'on y prend garde, il s'estime davantage à cheval

ou

ou en carrosse qu'à pied. Il est facile de persuader à tout le monde qu'il n'y a rien de plus ridicule que ces iugemens; mais il est tres-difficile de se garentir entierement de l'impression secrette que toutes ces choses exterieures font dans l'esprit. Le remede general à toutes les illusions de cette nature, est de ne donner aucune autorité à toutes les qualitez qui ne peuvent rien contribuer à trouver la verité; & de n'en donner à celles mesme qui y contribuent, qu'autant qu'elles y contribuent effectivement. L'âge, la science, l'estude, l'expérience, l'esprit, la vivacité, la retenue, l'exactitude, le travail, servent pour trouver la verité des choses cachées; & ainsi ces qualitez meritent qu'on y ait égard; mais il faut pourtant les pezer avec soin; & ensuite en faire comparaison avec les raisons contraires. Car de chacune de ces choses en particulier on ne conclut rien de certain; puisqu'il y a des opinions tres-fausses qui ont esté approuvées par des personnes de fort bon esprit, & qui avoient vne grande partie de ces qualitez.

VII. Il y a encore quelque chose de plus trompeur dans les surprises qui naissent de la maniere. Car on est porté naturellement à croire qu'un homme a raison lorsqu'il

parle avec grace, avec facilité, avec gravité, avec moderation & avec douceur ; & à croire au contraire qu'un homme a tort lors qu'il parle defagreablement, ou qu'il fait paroître de l'emportement, de l'aigreur, de la presumption dans ses actions & dans ses paroles : estant difficile de reconnoître vne verité qui est environnée de tant de marques de mensonge, & de rejeter vn mensonge qui est couvert des couleurs naturelles de la verité.

Cependant si l'on ne iuge du fond des choses que par ces manieres exterieures & sensibles, il est impossible qu'on n'y soit souvent trompé. Car il y a des personnes qui debitent gravement & modestement des sotises ; & d'autres au contraire qui estant d'un naturel prompt, ou qui estant mesme possédez de quelque passion qui paroist dans leur visage & dans leurs paroles, ne laissent pas d'avoir la verité de leur costé. Il y a des esprits fort mediocres & tres-superficiels, qui pour avoir esté nourris à la Cour, où l'on estude & l'on pratique mieux l'art de plaire que par tout ailleurs, ont des manieres fort agreables, sous lesquelles ils font passer beaucoup de faux iugemens, & il y en a d'autres au contraire qui n'ayant aucun exterieur ne laissent pas

d'avoir l'esprit grād & solide dans le fond. Il y en a qui parlent mieux qu'ils ne pensent, & d'autres qui pensent mieux qu'ils ne parlent. Ainsi la raison veut que ceux qui en sont capables n'en iugent point par ces choses exterieures, & qu'ils ne laissent pas de se rendre à la verité, non seulement lors qu'elle est proposée avec ces manieres choquantes & desagreables, mais lors mesme qu'elle est meslée avec quantité de fausfetez : Car vne mesme personne peut dire vray en vne chose, & faux dans vne autre; avoir raison en ce point, & tort en celui-là.

Il faut donc considerer chaque chose separément, c'est à dire, qu'il faut iuger de la maniere par la maniere, & du fond par le fond; & non du fond par la maniere, ni de la maniere par le fond. Vne personne a tort de parler avec colere, & elle a raison de dire vray: & au contraire vne autre a raison de parler sagement & civilement, & elle a tort d'avancer des fausfetez.

Mais comme il est raisonnable d'estre sur ses gardes, pour ne pas conclure qu'une chose est vraye ou fausse, parce qu'elle est proposée de telle ou telle façon; il est iuste aussi que ceux qui desirent persuader les autres de quelque verité qu'ils ont reconnue, s'étudient à la revêtir des manieres

favorables qui sont propres à la faire approuver, & à éviter les manieres odieuses qui ne sont capables que d'en éloigner les hommes.

Ils se doivent souvenir que quand il s'agit d'entrer dans l'esprit du monde, c'est peu de chose que d'avoir raison; & que c'est vn grand mal de n'avoir que raison, & de n'avoir pas ce qui est nécessaire pour faire gouster la raison.

S'ils honorent veritablement la verité, ils ne doivent pas la deshonorer en la couvrant des livrées de la fausseté & du mensonge; & s'ils l'aiment sincerement ils ne doivent pas attirer sur elle la haine & l'aversion des hommes, par la maniere choquante dont ils la proposent. C'est le plus grand precepte de la Rhetorique, qui est d'autant plus utile, qu'il sert à regler l'ame aussi bien que les paroles. Car encore que ce soient deux choses differentes d'avoir tort en la maniere, & d'avoir tort dans le fond, neanmoins les fautes de la maniere sont souvent plus grandes & plus considerables que celles du fond.

En effet toutes ces manieres fieres, presumptueuses, aigres, opiniastrés, emportées, viennent toûjours de quelque dereglement d'esprit, qui est souvent plus con-

fidérable que le defaut d'intelligence & de lumiere que l'on reprend dans les autres ; & mefme il est toujurs injuste de vouloir perfuader les hommes de cette forte : car il est bien juste que l'on se rende à la verité quand on la connoist , mais il est injuste qu'on exige des autres qu'ils tiennent pour vray tout ce que l'on croit & qu'ils deferent à nostre feule autorité. Et c'est neanmoins ce que l'on fait en propofant la verité en ces manieres choquantes. Car l'air du difcours entre ordinairement dans l'esprit avant les raisons , l'esprit estant plus prompt pour apercevoir cét air , qu'il ne l'est pour comprendre la folidité des preuves, qui souvent ne se comprennent point du tout : Or l'air du difcours estant ainsi feparé des preuves ne marque que l'autorité que celuy qui parle s'attribue ; de forte que s'il est aigre & imperieux il rebute necessairement l'esprit des autres, parce qu'il paroist qu'on veut emporter par autorité & par vne efpece de tyrannie , ce qu'on ne doit obtenir que par la perfuasion & par la raison.

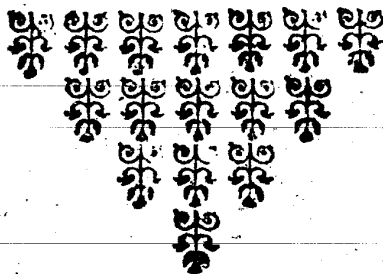
Cette injustice est encore plus grande s'il arrive qu'on employe ces manieres choquantes pour combattre des opinions communes & receuës ; car la raison d'un par-

particulier peut bien estre preferée à celle de plusieurs, lors qu'elle est plus vraye, mais vn particulier ne doit iamais pretendre que son autorité doive preualoir à celle de tous les autres.

Ainsi non seulement la modestie & la prudence, mais la justice mesme obligent de prendre vn air rabaisé quand on combat des opinions communes, ou vne autorité affermie, parce qu'autrement on ne peut éviter cette injustice, d'opposer l'autorité d'un particulier à vne autorité ou publique, ou plus grande & plus établie. Il faut des requestes bien civiles pour troubler la possession d'une opinion receuë, ou d'une creance acquise depuis longtemps : Ce qui est si vray, que S. Augustin l'étend mesme aux veritez de la religion, ayant donné cette excellente regle à tous ceux qui sont obligez d'instruire les autres.

Voicy de quelle sorte, dit-il, les Catholiques sages & religieux enseignent ce qu'ils doivent enseigner aux autres : Si ce sont des choses communes & autorisées, ils les proposent d'une maniere pleine d'assurance, & qui ne témoigne aucun doute, en l'accompagnant de toute la douceur qu'il leur est possible. Mais si ce sont des choses extraordinaires, quoy qu'ils en connoissent

tres-clairement la verité, ils les proposent plûtoſt cōme des doutes & cōme des queſtions à examiner, que cōme des dogmes & des dēciſions arreſtées, pour ſ'accommoder en cela à la foibleſſe de ceux qui les écoutent. Que ſi vne verité eſt ſi forte qu'elle ſurpaſſe les forces de ceux à qui on parlé ils aiment mieux la retenir pour quelque temps, pour leur donner lieu de croître & de ſ'en rendre capables, que de la leur découvrir en cēt eſtat de foibleſſe, où elle ne feroit que les accabler.



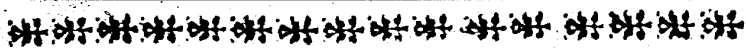


QUATRIÈME PARTIE
DE LA
LOGIQUE.

De la Methode.

IL nous reste à expliquer la dernière partie de la Logique, qui regarde la Methode, laquelle est sans doute l'une des plus utiles & des plus importantes. Nous avons crû y devoir joindre ce qui regarde la demonstration, parce qu'elle ne consiste pas d'ordinaire en un seul argument, mais dans une suite de plusieurs raisonnemens, par lesquels on prouve invinciblement quelque verité; & que même il sert de peu pour bien demontrer, de sçavoir les regles des syllogismes, qui est à quoy on manque tres-peu souvent, mais que le tout est de bien arranger les pensées, en se servant de celles qui sont claires & evidentes pour penetrer dans ce qui pa-

roissoit plus caché. Or c'est proprement à quoy sert la vraie methode.



CHAPITRE I.

Des deux sortes de methodes, Analyse, & Synthese. Exemple de l'Analyse.

ON peut appeller generalement methode, l'art de bien disposer vne suite de plusieurs pensées, ou pour découvrir la verité quand nous l'ignorons, ou pour la prouver aux autres quand nous la connoissons déjà.

Ainsi il y a deux sortes de methodes; l'une pour découvrir la verité, qu'on appelle *analyse*, ou *methode de resolution*, & qu'on peut aussi appeller *methode d'invention*: & l'autre pour la faire entendre aux autres quand on l'a trouvée, qu'on appelle *synthese*, ou *methode de composition*, & qu'on peut aussi appeller *methode de doctrine*.

Dans l'analyse ou methode d'invention, on suppose que ce qu'on cherche n'est pas entierement connu, mais qu'on le peut connoître en l'examinant plus particulièrement, & se servant des connoissances que cet examen nous donnera pour arriver à celle que nous cherchons; comme si on

propose, si l'ame de l'homme est immortelle, & que pour le chercher on s'applique à considérer la nature de nostre ame, on y remarque premierement que c'est le propre de l'ame que de penser, & qu'elle pourroit douter de tout sans pouvoir douter si elle pense, puisque le doute mesme est vne pensée. On examine ensuite ce que c'est que de penser; & ne voyant point que dans l'idée de la pensée il y ait rien d'enfermé de ce qui est enfermé dans l'idée de la substance étendue qu'on appelle corps, & qu'on peut mesme nier de la pensée tout ce qui appartient au corps, comme d'estre long, large, profond, d'avoir diversité de parties, d'estre d'une telle ou d'une telle figure, d'estre divisible &c. sans détruire pour cela l'idée qu'on a de la pensée, on en conclut que la pensée n'est point un mode de la substance étendue, parce qu'il est de la nature du mode de ne pouvoir estre concen en niant de luy la chose dont il seroit mode. D'où l'on infere encore que la pensée n'estant point un mode de la substance étendue, il faut que ce soit l'attribut d'une autre substance; & qu'ainsi la substance qui pense, & la substance étendue soient deux substances reellement distinctes. D'où il s'ensuit que la destruction de l'une ne doit point

emporter la destruction de l'autre ; puisque mesme la substance étendue n'est point proprement détruite, mais que tout ce qui arrive en ce que nous appellons destruction n'est autre chose que le changement ou la dissolution de quelques parties de la matiere qui demeure toujours dans la nature, comme nous iugeons fort bien qu'en rompant toutes les rouës d'une horloge il n'y a point de substance détruite, quoy que l'on dise que cette horloge est détruite. Ce qui fait voir que l'ame n'estant point divisible & composée d'aucunes parties, ne peut perir, & par consequent qu'elle est immortelle.

Voilà ce qu'on appelle *analyse* ou *resolution* ; où il faut remarquer 1. Qu'on y doit pratiquer aussi bien que dans la methode qu'on appelle *de composition*, de passer toujours de ce qui est plus connu à ce qui l'est moins. Car il n'y a point de vraie methode qui se puisse dispenser de cette regle.

2. Mais qu'elle differe de celle de composition, en ce que l'on prend ces veritez connues dans l'examen particulier de la chose que l'on se propose de connoître, & non dans les choses plus generales, comme on fait dans la methode de doctrine. Ainsi dans l'exemple que nous avons proposé on

ne commence pas par l'établissement de ces maximes generales: Que nulle substance ne perit à proprement parler : Que ce qu'on appelle destruction n'est qu'une dissolution de parties : Qu'ainsi ce qui n'a point de partie ne peut estre détruit, &c. Mais on monte par degrez à ces connoissances generales.

3. On n'y propose les maximes claires & evidentes qu'à mesure qu'on en a besoin, au lieu que dans l'autre on les établit d'abord, ainsi que nous dirons plus bas.

4. Enfin ces deux methodes ne different que comme le chemin qu'on fait en montant d'une vallée en une montagne, de celui que l'on fait en descendant de la montagne dans la vallée ; ou comme different les deux manieres dont on se peut servir pour prouver qu'une personne est descendue de S. Louis ; dont l'une est de montrer que cette personne a un tel pour pere qui estoit fils d'un tel, & celui-là d'un autre, & ainsi jusqu'à S. Louis : & l'autre, de commencer par S. Louis, & montrer qu'il a eu tels enfans, & ces enfans d'autres, en descendant iusqu'à la personne dont il s'agit. Et cet exemple est d'autant plus propre en cette rencontre, qu'il est certain que pour trouver une genealogie incon-

nuë, il faut remonter du fils au pere ; au lieu que pour l'expliquer après l'avoir trouvée, la maniere la plus ordinaire est de commencer par le tronc pour en faire voir les descendans ; qui est aussi ce qu'on fait d'ordinaire dans les sciences, où apres s'estre servi de l'analyse pour trouver quelque verité, on se fert de l'autre methode pour expliquer ce qu'on a trouvé.

On peut comprendre par là ce que c'est que l'analyse des Geometres. Car voicy en quoy elle consiste. Vne question leur ayant esté proposée dont ils ignorent la verité ou la fausseté si c'est vn theorème ; la possibilité ou l'impossibilité si c'est vn problème ; ils supposent que cela est comme il est proposé ; & examinant ce qui s'ensuit de là, s'ils arrivent dans cet examen à quelque verité claire dont ce qui leur est proposé soit vne suite nécessaire, ils en concluent que ce qui leur est proposé est vray ; & reprenant ensuite par où ils avoient fini, ils le demontrent par l'autre methode qu'on appelle *de composition*. Mais s'ils tombent par vne suite nécessaire de ce qui leur est proposé dans quelque absurdité ou impossibilité, ils en concluent que ce qu'on leur avoit proposé est faux & impossible.

Voilà ce qu'on peut dire generalement

de l'analyse, qui consiste plus dans le iugement & dans l'adresse de l'esprit, que dans des reglès particulieres. Ces 4. neanmoins que Monsieur Descartes propose dans sa *Methode*, peuyent estre vtiles pour se garder de l'erreur en voulant rechercher la verité dans les sciences humaines, & qui ne dépendent que de la raison, quoy qu'à dire vray elles soient generales pour toutes sortes de methodes, & non particulieres pour la seule analyse.

La 1. est de ne recevoir iamais aucune chose pour vraye qu'on ne la connoisse evidemment estre telle, c'est à dire, d'éviter soigneusement la precipitation & la prevention; & de ne comprendre rien de plus en ses iugemens, que ce qui se presente si clairement à l'esprit, qu'on n'ait aucune occasion de le mettre en doute.

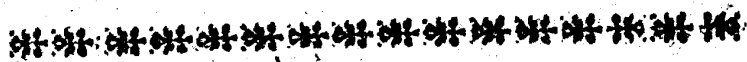
La 2. de diviser chacune des difficultez qu'on examine en autant de parcelles qu'il se peut, & qu'il est requis pour les résoudre.

La 3. de conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples & les plus aisez à connoître, pour monter peu à peu comme par degrez iusqu'à la connoissance des plus composez, & supposant mesme de l'ordre entre ceux qui ne se precedent point naturellement les uns les autres.

La 4. de faire par tout des denombrements

Scienciers, & des reueuës si generales, qu'on se puisse assurer de ne rien obmettre.

Il est vray qu'il y a souvent beaucoup de difficulté à observer ces regles, mais il est toujours avantageux d'y faire attention, & de les garder autant que l'on peut, lors qu'on veut trouver la verité par la voye de la raison, & autant que nostre esprit est capable de la connoître.



CHAPITRE II.

De la methode de composition, & particulierement de celle qu'observent les Geometres.

CE que nous avons dit dans le Chapitre precedent nous a déjà donné quelque idée de la methode de composition, qui est la plus importante, en ce que c'est celle dont on se sert pour expliquer toutes les sciences.

Cette methode consiste principalement à commencer par les choses les plus generales & les plus simples, pour passer aux moins generales & plus composées. On évite par là les redites, puisque si on traitoit les especes avant le genre, comme il est impossible de bien connoître vne espece

sans en connoître le genre, il faudroit expliquer plusieurs fois la nature du genre dans l'explication de chaque espece.

Il y a encore beaucoup de choses à observer pour rendre cette methode parfaite, & entierement propre à la fin qu'elle se doit proposer, qui est de nous donner vne connoissance claire & distincte de la verité. Mais parceque les preceptes generaux sont plus difficiles à comprendre quand ils sont separez de toute matiere, nous considerons la methode que suivent les Geometres, comme estant celle qu'on a toujours iugée la plus propre pour persuader la verité, & en convaincre entierement l'esprit. Et nous ferons voir premieremēt ce qu'elle a de bon, & en second lieu ce qu'elle me semble avoir de defectueux.

Les Geometres ayant pour but de n'avancer rien que de convaincant, ils ont crū y pouvoir arriver en observant trois choses en general.

La 1. est, de *ne laisser aucune ambiguité dans les termes*, à quoy ils ont pourveu par les definitions des mots dont nous avons parlé dans la premiere partie.

La 2. est de *n'établir leurs raisonnemens que sur des principes clairs & evidens*, & qui ne puissent estre contestez par aucune person-

ne d'esprit. Ce qui fait qu'avant toutes choses ils posent les axiomes qu'ils demandent qu'on leur accorde, comme estant si clairs qu'on les obscurceroit en les voulant prouver.

La 3. est de prouver démonstrativement toutes les conclusions qu'ils avancent, en ne se servant que des définitions qu'ils ont posées, des principes qui leur ont esté accordés comme estant tres-evidens, ou des propositions qu'ils en ont déjà tirées par la force du raisonnement, & qui leur deviennent après autant de principes.

Ainsi l'on peut reduire à ces trois chefs tout ce que les Geometres observent pour convaincre l'esprit, & renfermer le tout en ces cinq regles tres-importantes.

Regles necessaires pour les definitions.

1. Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou equivoques sans le definir.
2. N'employer dans les definitions que des termes parfaitement connus, ou déjà expliquez.

Pour les axiomes.

3. Ne demander en axiomes que des choses parfaitement evidentes.

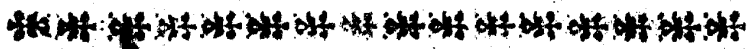
Pour les demonstrations.

4. Prouver toutes les propositions un peu obscures, en n'employant à leur preuve que les

definitions qui auront precedé, ou les axiomes qui auront esté accordez, ou les propositions qui auront déjà esté démontrées, ou la construction de la chose mesme dont il s'agira, lors qu'il y aura quelque operation à faire.

5. N'abuser iamais de l'equivoque des termes, en manquant d'y substituer mentalement les definitions qui les restreignent, & qui les expliquent.

Voilà ce que les Geometres ont iugé necessaire pour rendre les preuves convaincantes & invincibles. Et il faut avouer que l'attention à observer ces regles est suffisante pour éviter de faire de faux raisonnemens, en traitant les sciences, ce qui sans doute est le principal, tout le reste se pouvant dire vtile plûst que necessaire.



CHAPITRE III.

Explication plus particuliere de ces regles; & premierement de celles qui regardent les definitions.

QUoyque nous ayons déjà parlé dans la premiere partie de l'vtilité des definitions des termes, neanmoins cela est si important que l'on ne peut trop l'avoir dans l'esprit; puisque par là on démelle

vne infinité de disputes, qui n'ont souvent pour sujet que l'ambiguité des termes que l'un prend en vn sens & l'autre en vn autre : de sorte que de tres-grandes contestations cesseroient en vn moment, si l'un ou l'autre des disputans avoit soin de marquer nettement & en peu de paroles ce qu'il entend par les termes qui sont le sujet de la dispute.

Ciceron a remarqué que la plupart des disputes entre les philosophes anciens, & sur tout entre les Stoïciens & les Academiens, n'estoient fondées que sur cette ambiguité de paroles, les Stoïciens ayant pris plaisir pour se rendre plus recommandables, de prendre les termes de la Morale en d'autres sens que les autres. Ce qui faisoit croire que leur Morale estoit bien plus severe & plus parfaite, quoy qu'en effet cette prétendue perfection ne fust que dans les mots, & non dans les choses, le sage des Stoïciens ne prenant pas moins tous les plaisirs de la vie que les philosophes des autres Sectes qui paroïssent moins rigoureux, & n'évitant pas avec moins de soin les maux & les incommoditez, avec cette seule difference, qu'au lieu que les autres philosophes se servoient des mots ordinaires de biens & de maux, les Stoïciens en

jouissant des plaisirs ne les appelloient pas des biens, mais des choses preferables, *προτιμωμενα*; & en fuyant les maux ne les appelloient pas des maux, mais seulement des choses rejetsables, *αποτιμωμενα*.

C'est donc vn advis très-utile de retrancher de toutes les disputes tout ce qui n'est fondé que sur l'équivoque des mots, en les définissant par d'autres termes si clairs qu'on ne puisse plus s'y méprendre.

A cela sert la premiere des regles que nous venons de rapporter: *Ne laisser aucun terme un peu obscur ou equivoque qu'on ne le définisse.*

Mais pour tirer toute l'utilité que l'on doit de ces definitions, il y faut encore ajouter la seconde regle.

N'employer dans les definitions que des termes parfaitement conus, ou déjà expliquez; c'est à dire, que des termes qui designent clairement autant qu'il se peut l'idée qu'on veut signifier par le mot qu'on definit.

Car il faut remarquer que quoyque les definitions des mots ne soient pas proprement contestables, comme nous l'avons fait voir dans la 1. partie, elles peuvent néanmoins estre defectueuses, lors qu'elles ne font pas l'effet pour lequel elles sont instituées. Or l'effet qu'elles doivent faire est

de marquer distinctement l'idée à laquelle on attache vn mot. Et par conséquent il est inutile de définir vn mot, si on le laisse après l'auoir défini dans la mesme confusion où il estoit auparauant : ce qui arriuera si l'idée qu'on designe pour l'attacher à ce mot, n'est pas designée clairement & distinctement.

Mais de plus quand on n'a pas designé assez nettement & distinctement l'idée à laquelle on veut attacher vn mot, il est presque impossible que dans la suite on ne passe insensiblement à vne autre idée que celle qu'on a designée ; c'est à dire, qu'au lieu de substituer mentalement à chaque fois qu'on se sert de ce mot la mesme idée qu'on a designée, on n'en substitue vne autre que la nature nous fournit. Et c'est ce qu'il est aisé de découvrir, en substituant expressement la définition au défini. Car cela ne doit rien changer de la proposition, si on est toujours demeuré dans la mesme idée, au lieu que cela la changera si on n'y est pas demeuré.

Tout cela se comprendra mieux par quelques exemples. Euclide définit l'angle plan rectiligne. *La rencontre de deux lignes droites inclinées sur vn mesme plan.* Si on considère cette définition comme vne simple défini-

tion de mot, en sorte qu'on regarde le mot d'*angle* comme ayant esté dépoüillé de toute signification, pour n'avoir plus que celle de la rencontre de deux lignes, on n'y doit point trouver à redire. Car il a esté permis à Euclide d'appeller du mot d'*angle* la rencontre de deux lignes. Mais il a esté obligé de s'en souvenir, & de ne prendre plus le mot d'*angle* qu'en ce sens. Or pour iuger s'il l'a fait, il ne faut que substituer au mot d'*angle* la définition qu'il y a donnée toutes les fois qu'il parle de l'angle. Et si en substituant cette définition il se trouve quelque absurdité ou disconvenance en ce qu'il dit de l'angle, il s'en suivra qu'il n'est pas demeuré dans la mesme idée qu'il avoit designée, mais qu'il est passé insensiblement à vne autre, qui est celle de la nature. Il enseigne, par exemple, à diviser vn angle en deux. Substituez la définition. Qui ne voit que ce n'est point la rencontre de deux lignes qu'on divise en deux, que ce n'est point la rencontre de deux lignes qui a des costez, & qui a vne baze ou soustendante, mais que tout cela convient à l'espace compris entre les lignes, & non à la rencontre des lignes.

Il est visible que ce qui a embarassé Euclide, & ce qui l'a empesché de designer

l'angle par les mots d'espace compris entre deux lignes qui se rencontrent, est qu'il a veu que cét espace pouvoit estre plus grand ou plus petit quand les costez de l'angle sont plus longs ou plus courts, sans que l'angle en soit plus grand ou plus petit; mais il ne devoit pas conclure de là que l'angle rectiligne n'estoit pas vn espace, mais seulement que c'étoit vn espace compris entre deux lignes droites qui se rencontrent, indetermined selon celle de ces deux dimensions qui répond à la longueur de ces lignes, & déterminé selon l'autre par la partie proportionnelle d'une circonference qui a pour centre le point où ces lignes se rencontrent.

Cette definition designe si nettement l'idée que tous les hommes ont d'un angle, que c'est tout ensemble vne definition de mot & vne definition de chose, excepté que le mot d'angle comprend aussi dans le discours ordinaire un angle solide, au lieu que par cette definition on le restreint à signifier un angle plan rectiligne. Et lors qu'on a ainsi défini l'angle, il est indubitable que tout ce qu'on pourra dire ensuite de l'angle plan rectiligne, tel qu'il se trouve dans toutes les figures rectilignes, sera vray de cét angle ainsi défini, sans qu'on soit ia-

LOGIQUE,

mais obligé de changer d'idée, ny qu'il se rencontre jamais aucune absurdité en substituant la définition à la place du défini. Car c'est cét espace ainsi expliqué que l'on peut diviser en deux, en trois, en quatre. C'est cét espace qui a deux costez entre lesquels il est compris. C'est cét espace qu'on peut terminer du costé qu'il est de soy-mesme indeterminé, par vne ligne qu'on appelle base ou soustendante. C'est cet espace qui n'est point considéré comme plus grand ou plus petit, pour estre compris entre des lignes plus longues ou plus courtes, parce qu'estant indeterminé selon cette dimension, ce n'est point de là qu'on doit prendre sa grandeur & sa petitesse. C'est par cette definition qu'on trouve le moyen de juger si vn angle est égal à vn autre angle, ou plus grand ou plus petit. Car puisque la grandeur de cét espace n'est déterminée que par la partie proportionnelle d'vne circonference, qui a pour centre le point où les lignes qui comprennent l'angle se rencontrent, lorsque deux angles ont pour mesure l'aliquote pareille chacun de sa circonference, comme la dixième partie, ils sont égaux; & si l'vn a la dixième, & l'autre la douzième, celuy qui a la dixième est plus grand que celuy qui a la douzième.

Au

Au lieu que par la définition d'Euclide on ne sçauroit entendre en quoy consiste l'égalité de deux angles; ce qui fait vne horrible confusion dans ses Elemens, comme Ramus a remarqué, quoy que luy-mesme ne rencontre guères mieux.

Voicy d'autres définitions d'Euclide, où il fait la mesme faute qu'en celle de l'angle. *La raison, dit-il, est vne habitude de deux grandeurs de mesme genre, comparées l'une à l'autre selon la quantité: Proportion est vne similitude de raisons.*

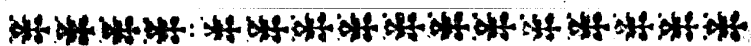
Par ces définitions le nom de *raison* doit comprendre l'habitude qui est entre deux grandeurs lors qu'on considère de combien l'une surpasse l'autre. Car on ne peut nier que ce ne soit vne habitude de deux grandeurs comparées selon la quantité. Et par consequent quatre grandeurs auront proportion ensemble, lorsque la difference de la premiere à la seconde est égale à la difference de la troisieme à la quatrième. Il n'y a donc rien à dire à ces définitions d'Euclide, pourveu qu'il demeure toujours dans ces idées qu'il a désignées par ces mots, & à qui il a donné les noms de *raison* & de *proportion*. Mais il n'y demeure pas; puisqu'il est selon toute la suite de son livre ces 4. membres 3. 5. 8. 10. ne sont point en pro-

portion, quoyque la definition qu'il a donnée au mot de *proportion* leur convienne, puisqu'il y a entre le premier nombre & le second, comparez selon la quantité vne habitude semblable à celle qui est entre le troisieme & le quatrieme.

Il falloit donc pour ne pas tomber dans cét inconvenient remarquer qu'on peut comparer deux grandeurs en deux manieres, l'une en considerant de combien l'une surpasse l'autre; & l'autre de quelle maniere l'une est contenuë dans l'autre. Et comme ces deux habitudes sont differentes, il leur falloit donner divers noms, donnant à la premiere le nom de *difference*, & reservant à la seconde le nom de *raison*. Il falloit ensuite definir *la proportion* l'égalité de l'une ou l'autre de ces sortes d'habitudes, c'est à dire, de la *difference* ou de la *raison*; & comme cela fait deux especes, les distinguer aussi par deux divers noms, en appellant l'égalité des differences *proportion arithmetique*, & l'égalité des raisons *proportion geometrique*. Et parceque cette derniere est de beaucoup plus grand usage que la premiere, on pouvoit encore avertir que lors que simplement on nomme *proportion* ou grandeurs proportionnelles, on entend la *proportion geometrique*, & qu'on n'en-

tend l'arithmetique que quand on l'exprime. Voilà ce qui auroit demeslé toute cette obscurité, & auroit levé toute equivoque.

Tout cela nous fait voir qu'il ne faut pas abuser de cette maxime, que les definitions des mots sont arbitraires ; mais qu'il faut avoir grand soin de designer si nettement & si clairement l'idée à laquelle on veut lier le mot que l'on definit, qu'on ne s'y puisse tromper dans la suite du discours, en changeant cette idée ; c'est à dire, en prenant le mot en vn autre sens que celuy qu'on luy a donné par la definition, en sorte qu'on ne puisse substituer la definition en la place du defini, sans tomber dans quelque absurdité.



C H A P I T R E I V.

*Que les Geometres semblent n'avoir pas
toûjours bien compris la difference qu'il
y a entre la definition des mots, & la
definition des choses.*

Q Voy qu'il n'y ait point d'auteurs qui se servent mieux de la definition des mots que les Geometres, je me croy néanmoins icy obligé de remarquer qu'ils n'ont

pas toujours pris garde à la différence que l'on doit mettre entre les définitions des choses & les définitions des mots, qui est que les premières sont contestables, & que les autres sont incontestables. Car j'en voy qui disputent de ces définitions de mots avec la mesme chaleur que s'il s'agissoit des choses mesmes.

Ainsi l'on peut voir dans les Commentaires de Clavius sur Euclide vne longue dispute & fort échauffée entre Pelletier & luy touchant l'espace entre la tangeante & la circonference, que Pelletier prétendoit n'estre pas vn angle, & Clavius soutient que c'en est vn. Qui ne voit que tout cela se pouvoit terminer en vn mot, en se demandant l'un à l'autre ce qu'il entendoit par le mot d'angle?

Nous voyons encore que Simon Stevin, tres-celebre Mathematicien du Prince d'Orange, ayant defini le nombre, *Nombre est cela par lequel s'explique la quantité de shacune chose*, il se met ensuite fort en colere contre ceux qui ne veulent pas que l'unité soit nombre, jusqu'à faire des exclamations de rhetorique, comme s'il s'agissoit d'une dispute fort solide. Il est vray qu'il melle dans ce discours vne question de quelque importance, qui est de sçavoir si

l'vnité est au nombre comme le point est à la ligne. Mais c'est ce qu'il falloit distinguer pour ne pas brouiller deux choses très-differentes. Et ainsi traitant à part ces deux questions ; l'une si l'vnité est nombre, l'autre si l'vnité est au nombre ce qu'est le point à la ligne, il falloit dire sur la premiere que ce n'estoit qu'une dispute de mot, & que l'vnité estoit nombre ou n'estoit pas nombre selon la definition qu'on voudroit donner au nombre : Qu'en le définissant comme Euclide, *nombre est une multitude d'unités assemblées*, il estoit visible que l'vnité n'estoit pas nombre. Mais que comme cette definition d'Euclide estoit arbitraire, & qu'il estoit permis d'en donner une autre au nom de nombre, on luy en pouvoit donner une comme est celle que Steuin apporte, selon laquelle l'vnité est nombre. Par là la premiere question est vuidée, & on ne peut rien dire outre cela contre ceux à qui il ne plaist pas d'appeller l'vnité nombre, sans une manifeste petition de principe, comme on peut voir en examinant les pretendues demonstrations de Steuin, La premiere est :

La partie est de mesme nature que le tout :

Vnité est partie d'une multitude d'unités :

Donc l'unité est de mesme nature qu'une multitude d'unités ; Et par consequent nombre.

Cét argument ne vaut rien du tout. Car quand la partie seroit toujours de la mesme nature que le tout , il ne s'ensuivroit pas qu'elle deust toujours avoir le mesme nom que le tout , & au contraire il arrive tres-souvent qu'elle n'a point le mesme nom. Vn soldat est vne partie d'une armée , & n'est point vne armée. Vne chambre est vne partie d'une maison ; & n'est point vne maison. Vn demy cercle n'est point vn cercle. La partie d'un quarré n'est point un quarré. Cét argument prouve donc au plus que l'unité estant partie de la multitude des unités , a quelque chose de commun avec toute multitude d'unités , selon quoy on pourra dire qu'ils sont de mesme nature ; mais cela ne prouve pas qu'on soit obligé de donner le mesme nom de nombre à l'unité & à la multitude d'unités ; puis qu'on peut, si l'on veut, garder le nom de nombre pour la multitude d'unités , & ne donner à l'unité que son nom mesme d'unité , ou de partie du nombre.

La seconde raison de Steuin ne vaut pas mieux :

Si du nombre donné l'on n'oste aucun nombre, le nombre donné demeure.

Donc si l'unité n'estoit pas nombre, en ostant vn de trois, le nombre donné demeureroit, ce qui est absurde.

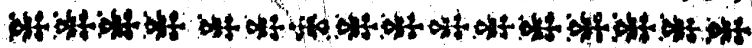
Mais cette majeure est ridicule, & suppose ce qui est en question. Car Euclide niera que le nombre donné demeure, lors qu'on n'en oste aucun nombre; puisqu'il suffit pour ne pas demeurer tel qu'il estoit qu'on en oste ou vn nombre, ou vne partie de nombre, telle qu'est l'unité. Et si cét argument estoit bon, on proueroit de la mesme maniere qu'en ostant vn demi-cercle d'un cercle donné, le cercle donné doit demeurer, parce qu'on n'en a osté aucun cercle.

Ainsi tous les argumens de Steuin prouvent au plus qu'on peut définir le nombre en sorte que le mot de nombre conuienne à l'unité, parceque l'unité & la multitude d'vnitez ont assez de convenance pour estre signifiez par vn mesme nom; mais ils ne prouvent nullement qu'on ne puisse pas aussi définir le nombre en restreignant ce mot à la multitude d'vnitez, afin de n'estre pas obligez d'excepter l'unité toutes lès fois qu'on explique des proprieté qui conuiennent à tous les nombres horsmis à l'unité.

Mais la seconde question, qui est de sça-

voir si l'vnité est aux autres nombres comme le point est à la ligne, n'est point de mesme nature que la premiere, & n'est point vne dispute de mot, mais de chose. Car il est absolument faux que l'vnité soit au nombre comme le point est à la ligne; puisque l'vnité ajoutée au nombre le fait plus grand, au lieu que le point ajouté à la ligne ne la fait point plus grande. L'vnité est partie du nombre, & le point partie de la ligne. L'vnité ostée du nombre, le nombre donné ne demeure point; & le point osté de la ligne donnée demeure.

Le mesme Steuin est plein de semblables disputes sur les definitions de mots, comme quand il s'échauffe pour prouuer que le nombre n'est point vne quantité discrete: que la proportion des nombres est toujours arithmetique, & non geometrique: que toute racine de quelque nombre que ce soit est vn nombre. Ce qui fait voir qu'il n'a point compris proprement ce que c'estoit qu'une definition de mot, & qu'il a pris les definitions des mots qui sont incontestables, pour les definitions des choses qui sont contestables.



CHAPITRE V.

Des regles qui regardent les axiomes, c'est à dire, les propositions claires & evidentes par elles-mesmes.

TOut le monde demeure d'accord qu'il y a des propositions si claires & si evidentes d'elles-mesmes, qu'elles n'ont pas besoin d'estre demonstrees, & que toutes celles qu'on ne demontre point doivent estre telles pour estre principes d'une veritable demonstration. Car si elles sont tant soit peu incertaines, il est clair qu'elles ne peuvent estre le fondement d'une conclusion tout à fait certaine.

Mais plusieurs ne comprennent pas assez en quoy cōsiste cette clarté & cette evidence d'une proposition. Car premiere-ment il ne faut pas s'imaginer qu'une proposition ne soit claire & certaine, que lors que personne ne la contredit; & qu'elle doive passer pour douteuse, ou qu'au moins on soit obligé de la prouver, lors qu'il se trouve quelqu'un qui la nie: Si cela estoit il n'y auroit rien de certain ny de clair, puisqu'il s'est trouvé des philosophes qui ont fait profession de douter generalement de tout, & qu'il y en a mesme qui ont pre-

tendu qu'il n'y avoit aucune proposition qui fust plus vraisemblable que la contraire. Ce n'est donc point par les contestations des hommes qu'on doit iuger de la certitude ny de la clarté; car il n'y a rien qu'on ne puisse contester, sur-tout de parole: mais il faut tenir pour clair ce qui paroist tel à tous ceux qui veulent prendre la peine de considerer les choses avec attention, & qui sont sincerés à dire ce qu'ils en pensent interieurement. C'est pourquoy il y a vne parole dans Aristote de tres-grand sens, qui est que la demonstration ne regarde proprement que le discours interieur, & non pas le discours exterior; parce qu'il n'y a rien de si bien démontré qui ne puisse estre nié par vne personne opiniastre, qui s'engage à contester de parole les choses mesmes dont il est interieurement persuadé: ce qui est vne tres-mauvaise disposition, & tres-indigne d'un esprit bien fait, quoy qu'il soit vray que cette humeur se prend souvent dans les écoles de philosophie, par la coutume qu'on y a introduite de disputer de toutes choses, & de mettre son honneur à ne se rendre iamais, celui-là estant iugé avoir le plus d'esprit qui est le plus prompt à trouver des défaites pour s'échapper, au lieu que le caractere d'un honneste hom-

me, est de rendre les armes à la vérité, aussi-tost qu'on l'aperçoit, & de l'aimer dans la bouche mesme de son adversaire.

Secondement les mesmes philosophes, qui tiennent que toutes nos idées viennent de nos sens, soutiennent aussi que toute la certitude & toute l'evidence des propositions vient ou immediatement ou mediatement des sens. Car, disent-ils, *cét axiome même qui passe pour le plus clair & le plus evident que l'on puisse desirer : Le tout est plus grand que sa partie, n'a trouvé de creance dans nôtre esprit que parceque dès nostre enfance nous avons observé en particulier & que tout l'homme est plus grand que sa teste, & toute une maison qu'une chambre, & toute une forest qu'un arbre, & tout le ciel qu'une étoile.*

Cette imagination est aussi fausse que celle que nous avons refutée dans la premiere partie, *que toutes nos idées viennent de nos sens.* Car si nous n'estions assurez de cette verité, *le tout est plus grand que sa partie*, que par les diverses observations que nous en avons faites depuis nostre enfance, nous n'en serions que probablement assurez, puisque l'induction n'est point un moyen certain de connoître une chose que quand nous sommes assurez que l'induction est entiere, n'y ayant rien de plus ordinaire

que de découvrir la fausseté de ce que nous avons crû vray sur des inductions qui nous paroissent si generales, qu'on ne s'imagineroit point y pouvoir trouver d'exception.

Ainsi il n'y a pas deux ou trois ans qu'on croyoit indubitable, que l'eau contenue dans vn vaisseau courbé, dont vn costé estoit beaucoup plus large que l'autre, se tenoit toujours au niveau, n'estant pas plus haute dans le petit costé que dans le grand, parce qu'on s'en estoit assuré par vne infinité d'observations: & neanmoins on a trouvé depuis peu que cela est faux quand l'un des costez est extremement estroit, parce qu'alors l'eau s'y tient plus haute que dans l'autre costé. Tout cela fait voir que les seules inductions ne nous scauroient donner vne certitude entiere d'aucune verité, à moins que nous fussions assurez qu'elles fussent generales, ce qui est impossible. Et par consequent nous noserions que probablement assurez de la verité de cet axiome, *le tout est plus grand que sa partie*, si nous n'en estions assurez que pour avoir veu qu'un homme est plus grand que sa teste, vne forest qu'un arbre, vne maison qu'une chambre, le ciel qu'une étoile; puisque nous aurions toujours sujet de douter s'il n'y auroit point quel-

qu' autre tout auquel nous n'aurions pas pris garde qui ne seroit pas plus grand que la partie.

Ce n'est donc point de ces observations que nous avons faites depuis nostre enfance, que la certitude de cét axiome dépend; puisqu'au contraire il n'y a rien de plus capable de nous entretenir dans l'erreur, que de nous arrester à ces prejugez de nostre enfance. Mais elle dépend vniquement de ce que dans les idées claires & distinctes que nous avons d'un tout & d'une partie, il est clairement enfermé, & que le tout est plus grand que la partie, & que la partie est plus petite que le tout. Et tout ce qu'ont pû faire les diverses observations que nous avons faites d'un homme plus grand que sa teste, d'une maison plus grande qu'une chambre, a esté de nous servir d'occasion pour faire attention aux idées de *tout* & de *partie*. Mais il est absolument faux qu'elles soient causes de la certitude absolue & inébranlable que nous avons de la verité de cét axiome, côme je croy l'avoir démontré.

Ce que nous avons dit de cét axiome se peut dire de tous les autres, & ainsi je croy que la certitude & l'evidence de la connoissance humaine dans les choses naturelles dépend de ce principe :

Tout ce qui est contenu dans l'idée claire & distincte d'une chose, se peut affirmer avec vérité de cette chose.

Ainsi parce qu'*estre animal* est enfermé dans l'idée de *l'homme*, je puis affirmer de l'homme qu'il est animal : parce qu'avoir tous ses diametres égaux est enfermé dans l'idée d'un cercle, je puis affirmer de tout cercle que tous ses diametres sont égaux : parce qu'avoir tous ses angles égaux à deux droits, est enfermé dans l'idée d'un triangle, je le puis affirmer de tout triangle.

Et on ne peut contester ce principe sans détruire toute l'evidence de la connoissance humaine, & établir un pyrrhonisme ridicule. Car nous ne pouvons iuger des choses que par les idées que nous en avons; puisque nous n'avons aucun moyen de les concevoir qu'autant qu'elles sont dans nôtre esprit, & qu'elles n'y sont que par leurs idées. Or si les jugemens que nous formons en faisant attention à ces idées ne regardoient pas les choses en elles-mêmes, mais seulement nos pensées, c'est à dire, si de ce que je voy clairement qu'avoir trois angles égaux à deux droits est enfermé dans l'idée d'un triangle, je n'avois pas droit de conclure que dans la vérité tout triangle a trois angles égaux à deux droits, mais seu-

lement que je le pense ainsi, il est visible que nous n'aurions aucune connoissance des choses, mais seulement de nos pensées, & par conséquent nous ne sçaurions rien des choses que nous nous persuadons sçavoir le plus certainement, mais nous sçaurions seulement que nous les pensons estre de telle sorte. Ce qui détruiroit manifestement toutes les sciences.

Et il ne faut pas craindre qu'il y ait des hommes qui demeurent serieusement d'accord de cette consequence, que nous ne sçavons d'aucune chose si elle est vraie ou faulx en elle-mesme. Car il y en a de si simples & de si évidentes, comme, *le pense : Donc je suis : Le tout est plus grand que sa partie*, qu'il est impossible de douter serieusement si elles sont telles en elles-mesmes que nous les concevons. La raison est qu'on ne sçauroit en douter sans y penser, & on ne sçauroit y penser sans les croire vraies, & par conséquent on ne sçauroit en douter.

Neanmoins ce principe seul ne suffit pas pour iuger de ce qui doit estre receu pour axiome. Car il y a des attributs qui sont véritablement enfermez dans l'idée des choses qui s'en peuvent néanmoins & s'en doivent demontrer, comme l'égalité de tous les angles d'un triangle à deux droits, ou

de tous ceux d'un exagone à huit droits. Mais il faut prendre garde si on n'a besoin que de considérer l'idée d'une chose avec une attention mediocre, pour voir clairement qu'un tel attribut y est enfermé, ou si de plus il est nécessaire d'y joindre quelque autre idée pour s'appercevoir de cette liaison. Quand il n'est besoin que de considérer l'idée, la proposition peut estre prise pour axiome, sur-tout si cette consideration ne demande qu'une attention mediocre dont tous les esprits ordinaires soient capables. Mais si on a besoin de quelque autre idée que de l'idée de la chose, c'est une proposition qu'il faut demontrer. Ainsi l'on peut donner ces deux regles pour les axiomes :

I. REGLE,

Lorsque pour voir clairement qu'un attribut convient à un sujet comme pour voir qu'il convient au tout d'estre plus grand que sa partie, on n'a besoin que de considerer les deux idées du sujet & de l'attribut avec une mediocre attention, en sorte qu'on ne le puisse faire sans s'appercevoir que l'idée de l'attribut est véritablement enfermée dans l'idée du sujet, on a droit alors de prendre cette proposition pour un axiome qui n'a pas besoin d'estre demontré parce qu'il a de lui même toute l'evidence que luy pourroit donner la demonstration, qui ne pourroit

faire autre chose sinon de montrer que cét attribut convient au sujet en se servant d'une troisième idée pour montrer cette liaison ; ce qu'on voit déjà sans l'aide d'aucune troisième idée.

Mais il ne faut pas confondre vne simple explication, quand mesme elle auroit quelque forme d'argument avec vne vraie demonstration. Car il y a des axiomes qui ont besoin d'estre expliquez pour les faire mieux entendre, quoy qu'ils n'ayent pas besoin d'estre demontrez ; l'explication n'estant autre chose que de dire en autres termes & plus au long ce qui est contenu dans l'axiome, au lieu que la demonstration demande quelque moyen nouveau que l'axiome ne contienne pas clairement.

2. REGLE.

Quand la seule considération des idées du sujet & de l'attribut ne suffit pas pour voir clairement que l'attribut convient au sujet, la proposition qui l'affirme ne doit point estre prise pour axiome ; mais elle doit estre démontrée, en se servant de quelques autres idées pour faire voir cette liaison, comme on se sert de l'idée des lignes paralleles pour montrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.

Ces deux regles sont plus importantes que l'on ne pense. Car c'est vn des défauts les plus ordinaires aux hommes de ne se pas

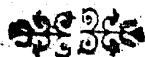
assez consulter eux-mesmes dans ce qu'ils assurent ou qu'ils nient ; de s'en rapporter à ce qu'ils en ont ouï dire, ou ce qu'ils ont autrefois pensé, sans prendre garde à ce qu'ils en penseroient eux-mesmes s'ils consideroient avec plus d'attention ce qui se passe dans leur esprit ; de s'arrester plus au son des paroles qu'à leurs veritables idées ; d'assurer comme clair & evident ce qui leur est impossible de concevoir, & de nier comme faux ce qui leur seroit impossible de ne pas croire vray, s'ils vouloient prendre la peine d'y penser serieusement.

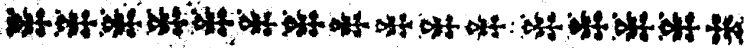
Par exemple, ceux qui disent que dans vn morceau de bois outre toutes ses parties & leur situation, leur figure, leur mouvement ou leur repos, & les pores qui se trouvent entres ces parties, il y a encore vne forme substantielle distinguée de tout cela, croient ne rien dire que de certain : & cependant ils disent vne chose que ny eux ny personne n'a jamais comprise, & ne comprendra jamais.

Que si au contraire on leur veut expliquer les effets de la nature par les parties insensibles dont les corps sont composez, & par leur differente situation, grandeur, figure, mouvement ou repos, & par les pores qui se trouvent entre ces parties, & qui

donnent ou ferment le passage à d'autres matieres, ils croyent qu'on ne leur dit que des chimeres, quoy qu'on ne leur dise rien qu'ils ne conçoivent tres-facilement. Et mesme par vn renversement d'esprit assez étrange, la facilité qu'ils ont à concevoir ces choses les porte à croire que ce ne sont pas les vraies causes des effets de la nature, mais qu'elles sont plus mysterieuses & plus cachées : de sorte qu'ils sont plus disposez à croire ceux qui les leur expliquent par des principes qu'ils ne conçoivent point, que ceux qui ne se servent que de principes qu'ils entendent.

Et ce qui est encore assez plaisant, est que quand on leur parle de parties insensibles, ils croyent estre bien fondez à les rejeter, parce qu'on ne peut les leur faire voir ny toucher : & cependant ils se contentent de formes substantielles, de pesanteur, de vertu attractive, &c. que non seulement ils ne peuvent voir ny toucher, mais qu'ils ne peuvent mesme concevoir.





CHAPITRE VI.

Quelques axiomes importants , & qui peuvent servir de principes à de grandes veritez.

Tout le monde demeure d'accord qu'il est important d'avoir dans l'esprit plusieurs axiomes & principes, qui estant clairs & indubitables puissent nous servir de fondement pour connoître les choses les plus cachées. Mais ceux que l'on donne ordinairement sont de si peu d'usage, qu'il est assez inutile de les sçavoir. Car ce qu'ils appellent le premier principe de la connoissance, *Il est impossible que la mesme chose soit & ne soit pas*, est tres-clair & tres-certain; mais je ne voy point de rencontre où il puisse jamais servir à nous donner aucune connoissance. Je croy donc que ceux-cy pourront estre plus vtilés. Je commenceray par celui que nous venons d'expliquer.

1. axiome.

Tout ce qui est enfermé dans l'idée claire & distincte d'une chose, en peut estre affirmé avec verité.

2. axiome.

L'existence au moins possible est enfermée

dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement & distinctement.

Car dès-là qu'une chose est conçue clairement, nous ne pouvons pas ne la point regarder comme pouvant estre, puisqu'il n'y a que la contradiction qui se trouve entre nos idées, qui nous fait croire qu'une chose ne peut estre. Or il ne peut y avoir de contradiction dans une idée, lors qu'elle est claire & distincte; & par conséquent l'existence au moins possible est enfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement & distinctement.

3. axiome.

Le neant ne peut estre cause d'aucune chose.
Il naist d'autres axiomes de celui-cy, qui en peuvent estre appellez des corollaires, tels que sont les suivans.

4. axiome, ou 1. corollaire du 3.

Aucune chose, ny aucune perfection de cette chose actuellement existante, ne peut avoir le neant ou une chose non existante pour la cause de son existence.

5. axiome, ou 2. corollaire du 3.

Toute la réalité ou perfection qui est dans une chose, se rencontre formellement ou eminentement dans sa cause première & totale.

6. axiome, ou 3. corollaire du 3.

Nul corps ne se peut mouvoir soy-mesme,

c'est à dire, se donner le mouvement n'en ayant point.

Ce principe est si evident naturellement, que c'est ce qui a introduit les formes substantielles, & les qualitez reelles de pesanteur & de legereté. Car les philosophes voyant d'une part qu'il estoit impossible que ce qui devoit estre meü se meut soy-mesme, & s'estant faussement persuadez de l'autre qu'il n'y avoit rien hors la pierre qui poussaist en bas vne pierre qui tomboit, ils se sont creus obligez de distinguer deux choses dans vne pierre, la matiere qui recevoit le mouvement, & la forme substantielle aidée de l'accident de la gravité qui le donnoit; ne prenant pas garde ou qu'ils tomboient par là dans l'inconvenient qu'ils vouloient éviter, si cette forme estoit elle-mesme materielle, c'est à dire, vne vraye matiere, ou que si elle n'estoit pas matiere, ce devoit estre vne substance qui en fust reellement distincte; ce qu'il leur estoit impossible de concevoir clairement, à moins que de la cõcevoir comme vn esprit, c'est à dire, vne substance qui pense, comme est veritablement la forme de l'homme, & non pas celle de tous les autres corps.

7. axiome, ou 4. corollaire du 3.

Nul corps n'en peut mouvoir un autre s'il

n'est meü lui-même. Car si vn corps estant en repos ne se peut donner le mouvement à soi-même, il le peut encore moins donner à vn autre corps.

8. axiome.

On ne doit pas nier ce qui est clair & evident, pour ne pouvoit comprendre ce qui est obscur.

9. axiome.

Il est de la nature d'un esprit fini de ne pouvoit comprendre l'infini.

10. axiome.

Le témoignage d'une personne infiniment puissante, infiniment sage, infiniment bonne, & infiniment veritable, doit avoir plus de force pour persuader nostre esprit, que les raisons les plus convaincantes.

Car nous devons estre plus assurez que celuy qui est infiniment intelligent ne se trompe pas, & que celuy qui est infiniment bon ne nous trompe pas, que nous ne sommes assurez que nous ne nous trompons pas dans les choses les plus claires.

Ces trois derniers axiomes sont le fondement de la foy, de laquelle nous pourrons dire quelque chose plus bas.

11. axiome.

Les faits dont les sens peuvent iuger facilement, estant attestez par un tres-grand nombre de personnes de divers temps, de diverses na-

expliquez, qui estant arbitraires sont incontestables, comme nous avons fait voir dans la premiere partie.

Ou les axiomes qui auront esté accordez, & que l'on n'a point deü supposer, s'ils n'étoient clairs & evidens d'eux-mêmes par la 3. regle.

Ou des propositions déjà démontrées, & qui par consequent sont devenuës claires & evidentes par la demonstration qu'on en a faite.

Ou la construction de la chose mesme dont il s'agira, lors qu'il y aura quelque operation à faire, ce qui doit estre aussi indubitable que le reste, puisque cette construction doit avoir esté auparavant démontrée possible, s'il y avoit quelque doute qu'elle ne le fust pas.

Il est donc clair qu'en observant la premiere regle on n'avancera jamais pour preuve aucune proposition qui ne soit certaine & evidente.

Il est aussi aisé de montrer qu'on ne pechera point contre la forme de l'argumentation en observant la seconde regle, qui est de n'abuser jamais de l'équivoque des termes en manquant d'y substituer mentalement les definitions qui les restreignent & les expliquent.

Car s'il arrive i jamais qu'on peche contre les regles des syllogismes, c'est en se trompant dans l'équivoque de quelque terme, & le prenant en vn sens dans l'une des propositions, & en vn autre sens dans l'autre: ce qui arrive principalement au moyen, qui estant pris en deux divers sens dans les deux premieres propositions, est le défaut le plus ordinaire des argumens vicieux. Or il est clair qu'on y évitera ce défaut, si on observe cette seconde regle.

Ce n'est pas qu'il n'y ait encore d'autres vices de l'argumentation, outre celuy qui vient de l'équivoque des termes; mais c'est qu'il est presque impossible qu'un homme d'un esprit mediocre, & qui a quelque lumiere, y tombe i jamais, sur-tout en des matieres speculatives. Et ainsi il seroit inutile d'avertir d'y prendre garde, & d'en donner des regles; & cela seroit mesme nuisible, parceque l'application qu'on auroit à ces regles superflues pourroit divertir de l'attention qu'on doit avoir aux necessaires. Aussi nous ne voyons point que les Geometres se mettent i jamais en peine de la forme de leurs argumens, ny qu'ils songent à les conformer aux regles de la Logique, sans qu'ils y manquent neanmoins, parceque cela se fait naturellement, & n'a point besoin d'étude.

Mais il y a deux observations à faire sur les propositions qui ont besoin d'estre démontrées. La 1. est, qu'on ne doit pas mettre de ce nombre celles qui le peuvent estre par l'application de la regle de l'evidence à chaque proposition evidente. Car si cela estoit, il n'y auroit presque point d'axiome qui n'eust besoin d'estre démontré, puis qu'ils le peuvent estre presque tous par celui que nous avons dit pouvoir estre pris pour le fondement de toute evidence : *Tout ce que l'on voit clairement estre contenu dans vne idée claire & distincte, en peut estre affirmé avec verité.* On peut dire par exemple :

Tout ce qu'on voit clairement estre contenu dans vne idée claire & distincte en peut estre affirmé avec verité :

Or on voit clairement que l'idée claire & distincte qu'on a du tout, enferme d'estre plus grand que sa partie :

Donc on peut affirmer avec verité que le tout est plus grand que sa partie.

Mais quoyque cette preuve soit tres-bonne, elle n'est pas néanmoins nécessaire, parceque nostre esprit supplée cette majeure, sans avoir besoin d'y faire vne attention particuliere ; & ainsi voit clairement & evidemment que le tout est plus grand que sa partie, sans qu'il ait besoin de faire réflé-

xion d'où luy vient cette evidence. Car ce sont deux choses différentes, de connoître évidemment vne chose; & de sçavoir d'où nous vient cette evidence.

La 2. observation est, que quand vne proposition a esté démontrée generalemēt, elle est censée avoir esté démontrée dans les cas particuliers: c'est à dire, que ce qui a esté démontré du genre est censé avoir esté démontré de toutes les especes & de tous les singuliers de chaque espece. Car ce seroit vne chose ridicule de pretendre qu'après avoir démontré que tout quadrilatere a ses quatre angles égaux à quatre droits, on eust encore besoin de démontrer qu'un parallelograme a ses quatre angles égaux à quatre droits, quoy-qu'on le pût faire en cette maniere:

Tout quadrilatere a ses quatre angles égaux à quatre droits:

Or tout parallelograme est quadrilatere:

Donc, &c.

On voit par là. que toutes les fois qu'on prouve la difference generique, ou vne propriété generique de quelque espece, ce que les Logiciens donnent souvent pour exemple des meilleurs raisonnemens, comme lors qu'on dit:

Tout animal a sentiment:

Tout homme est animal :

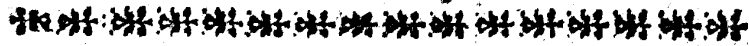
Donc tout homme a sentiment ,

ce sont des argumens inutiles , & de nul usage dans les sciences ; non qu'ils ne soient vrais , mais parce qu'ils sont trop vrais , & qu'ils ne prouvent rien que ce qu'on sçait déjà. De sorte que sans user d'un si grand tour, on doit supposer pour prouvé de chaque espèce ce qu'on a prouvé du genre. Ainsi pour montrer qu'un triangle rectangle a un de ses angles égal aux deux autres, je diray seulement que puisque tous les trois ensemble en valent deux droits , & que l'un est droit , il faut que les autres valent aussi un droit ; où je suppose sans preuve que tous les angles d'un triangle rectangle valent deux droits , parce qu'on l'a prouvé généralement du triangle : de sorte que ce seroit un circuit impertinent , que de le prouver encore du triangle rectangle par cet argument de l'école :

Tout triangle a ses trois angles égaux à deux droits :

Or un triangle rectangle est un triangle :

Donc , &c.



CHAPITRE VIII.

*De quelques defauts qui se rencontrent
d'ordinaire dans la methode des
Geometres.*

NOUS ayons veu ce que la methode des Geometres a de bon, que nous avons reduit à cinq regles, qu'on ne peut trop avoir dans l'esprit. Et il faut avouer qu'il n'y a rien de plus admirable que d'avoir découvert tant de choses si cachées, & les avoir démontrées par des raisons si fermes & si invincibles, en se servant de si peu de regles. De sorte qu'entre tous les philosophes ils ont eux seuls cet avantage d'avoir banni de leur école & de leurs livres la contestation & la dispute, faisant profession de ne rien avancer qui ne soit convaincant & incontestable.

Neanmoins si on veut iuger des choses sans preoccupation, comme on ne peut leur oster la gloire d'avoir suivi vne voye beaucoup plus assurée que tous les autres pour trouver la verité, on ne peut nier aussi qu'ils ne soient tombez en quelques defauts qui ne les détournent pas de leur fin, mais qui font seulement qu'ils n'y arrivent pas

par la voye la plus droite & la plus commode. C'est ce que je tafcheray de montrer, en tirant d'Euclide mefme les exemples de cès defauts.

I. D E F A V T.

Avoir plus de foïn de la certitude que de l'evidence, & de convaincre l'esprit que de l'éclairer.

Les Geometres font louïables de n'avoir rien voulu avancer que de convaincant, mais il femble qu'ils n'ont pas assez pris garde qu'il ne fuffit pas pour avoir vne parfaite science de quelque verité, d'estre convaincu que cela est vray, si de plus on ne penetre par des railons prises de la nature de la chose mefme pourquoy cela est vray. Car tant que nous soyons arrivez à ce point-là, nostre esprit n'est point pleinement satisfait, & cherche encore vne plus grande connoiffance que celle qu'il a : ce qui est vne marque qu'il n'a point encore la vraye science. On peut dire que ce defaut est la source de presque tous les autres que nous remarquerons. Et ainfi il n'est pas necessaire de l'expliquer davantage, parceque nous le ferons allez dans la fuite.

II. D E F A V T.

Prouver des choses qui n'ont pas besoin de preuves.

Les Geometres avoient qu'il ne faut pas s'arrester a vouloir prouver ce qui est clair de soi-même. Ils le font néanmoins souvent, parceque s'estant plus attachez à convaincre l'esprit qu'à l'éclairer, comme nous venons de dire, ils croyent qu'ils le convaincrot mieux en trouvant quelque preuve des choses mesmes les plus evidentes, qu'en les proposant simplement, & laissant à l'esprit d'en reconnoître l'evidence.

C'est ce qui a porté Euclide à prouver que les deux costez d'un triangle pris ensemble sont plus grands qu'un seul, quoy que cela soit evident par la seule notion de la ligne droite, qui est la plus courte longueur qui se puisse donner entre deux points, & la mesure naturelle de la distance d'un point à un point, ce qu'elle ne seroit pas si elle n'estoit aussi la plus courte de toutes les lignes qui puissent estre tirées d'un point à un point.

C'est ce qui l'a encore porté à ne pas faire une demande, mais un problème, qui doit estre démontré, de *tirer une ligne égale à une ligne donnée*, quoy que cela soit aussi facile & plus facile, que de faire un cercle ayant un rayon donné.

Ce defaut est venu sans doute de n'avoir pas considéré que toute la certitude & l'e-

vidence de nos connoissances dans les sciences naturelles vient de ce principe : *Qu'on peut assurer d'une chose tout ce qui est contenu dans son idée claire & distincte.* D'où il s'ensuit que si nous n'avons besoin, pour connoître qu'un attribut est enfermé dans une idée, que de la simple considération de l'idée, sans y en mêler d'autres, cela doit passer pour évident & pour clair, comme nous avons déjà dit plus haut.

Je sçay bien qu'il y a de certains attributs qui se voyent plus facilement dans les idées que les autres. Mais je croy qu'il suffit qu'ils s'y puissent voir clairement avec une médiocre attention, & que nul homme qui aura l'esprit bien fait n'en puisse douter sérieusement, pour regarder les propositions qui se tirent ainsi de la simple considération des idées, comme des principes qui n'ont point besoin de preuves, mais au plus d'explication & d'un peu de discours. Ainsi je soutiens qu'on ne peut faire un peu d'attention sur l'idée d'une ligne droite, qu'on ne conçoive non seulement que sa position ne dépend que de deux points (ce qu'Euclide a pris pour une de ses demandes) mais qu'on ne comprenne aussi sans peine & tres-clairement, que si deux points d'une ligne sont également distans d'une autre

ligne prolongée s'il est besoin, tous les autres points en seront aussi également distans.

D'où il s'enfuit qu'après avoir montré, ce qui est facile, que la distance d'un point à vne ligne se mesure par la perpendiculaire; & que deux lignes sont appellées equidistantes & paralleles, lorsque tous les points de chacune sont également distans de l'autre prolongée s'il est besoin, il suffira d'avoir trouvé dās l'une deux points également distans de l'autre, pour en conclure que tous les autres le sont aussi, & qu'ainſi elles sont paralleles.

Il est aussi à remarquer que d'excellens Geometres employent pour principes des propositions moins claires que celles-là; comme lors qu'Archimede a establi ses plus belles demonstrations sur cēt axiome : *Que si deux lignes sur le mesme plan ont les extremittez communes, & sont courbes vers la mesme part, celle qui est contenue sera moindre que celle qui la contient.*

J'avoie que ce defaut, de prouuer ce qui n'a pas besoin de preuve, ne paroist pas grand, & qu'il ne l'est pas aussi en soy, mais il l'est beaucoup dans les suites, parceque c'est de là que naist ordinairement le renversement de l'ordre naturel dont nous parlerons plus bas; cette envie de prouuer ce

qui devoit estre supposé comme clair & evident de soi-même, ayant souvent obligé les Geometres de traiter des choses pour servir de preuve à ce qu'ils n'auroient point deu prouver, qui ne devroient estre traitées qu'après selon l'ordre de la nature.

III. D E F A V T.

Demonstration par l'impossibilité.

Ces sortes de demonstrations qui montrent qu'une chose est telle, non par ses principes, mais par quelque absurdité qui s'ensuivroit si elle estoit autrement, sont tres-ordinaires dans Euclide. Cependant il est visible qu'elles peuvent convaincre l'esprit, mais qu'elles ne l'éclairent point, ce qui doit estre le principal fruit de la science. Car nostre esprit n'est point satisfait, s'il ne sçait non seulement que la chose est, mais pourquoy elle est, ce qui ne s'apprend point par vne demonstration qui reduit à l'impossible.

Ce n'est pas que ces demonstrations soiēt tout-à-fait à rejeter. Car on s'en peut quelquefois servir pour prouver des negatives qui ne sont proprement que des corollaires d'autres propositions ou claires d'elles-mêmes, ou démontrées auparavant par vne autre voye. Et alors cette

sorte de demonstration en reduisant à l'impossible tient plutôt lieu d'explication que d'une demonstration nouvelle.

Enfin on peut dire que ces demonstrations ne sont recevables, que quand on n'en peut donner d'autres, & que c'est une faute de s'en servir pour prouver ce qui se peut prouver positivement. Or il y a beaucoup de propositions dans Euclide qu'il ne prouve que par cette voye, qui se peuvent prouver autrement sans beaucoup de difficulté.

IV. D E F A U T.

Demonstrations tirées par des voyes trop éloignées.

Ce défaut est tres-commun parmi les Geometres. Ils ne se mettent pas en peine d'où les preuves qu'ils apportent soient prises, pourveu qu'elles soient convaincantes. Et cependant ce n'est prouver les choses que tres-imparfaitement, que de les prouver par des voyes étrangères, d'où elles ne dépendent point selon leur nature.

C'est ce qu'on comprendra mieux par quelques exemples. Euclide liu. 1. propos. 5. prouve qu'un triangle isocelle a les deux angles sur la base égaux en prolongeant également les costez du triangle, & faisant de nouveaux triangles qu'il compare les uns avec les autres.

Mais n'est-il pas incroyable qu'une chose aussi facile à prouver que l'égalité de ces angles, ait besoin de tant d'artifice pour estre prouvée, comme s'il y avoit rien de plus ridicule que de s'imaginer que cette égalité dépendist de ces triangles étrangers; au lieu qu'en suivant le vray ordre il y a plusieurs voyes tres-faciles, tres-courtes & tres-naturelles pour prouver cette mesme égalité.

La 47. du 1. livre, où il est prouvé que le quarré de la base qui soutient un angle droit, est égal aux deux quarez des costez, est vne des plus estimées propositions d'Euclide. Et neanmoins il est assez clair que la maniere dont elle, y est prouvée n'est point naturelle, puisque l'égalité de ces quarez ne dépend point de l'égalité des triangles qu'on prend pour moyen de cette demonstration, mais de la proportion des lignes, qu'il est aisé de demonstrier sans se servir d'aucune autre ligne que de la perpendiculaire du sommet de l'angle droit sur la base. Tout Euclide est plein de ces demonstrations par des voyes étrangères.

V. DEF A V T.

N'avoir aucun soin du vray ordre de la nature.

C'est icy le plus grand defaut des Geo-

metres. Ils se font imaginez qu'il n'y avoit presque aucun ordre à garder, sinon que les premieres propositions pussent servir à démontrer les suivantes. Et ainsi sans se mettre en peine des regles de la veritable methode, qui est de commencer toujours par les choses les plus simples & les plus generales, pour passer ensuite aux plus composées & aux plus particulieres, ils broüillent toutes choses, & traitent pêle-mêle les lignes & les surfacés, les triangles & les quarrez : prouvent par des figures les proprietés des lignes simples, & font vne infinité d'autres renversemens qui defigurent cette belle science.

Les elemens d'Euclide sont tout pleins de ce defaut. Après avoir traité de l'étendue dans les quatre premiers livres, il traite generalement des proportions de toutes sortes de grandeurs dans le cinquième. Il reprend l'étendue dans le sixième, & traite des nombres dans les septième, huitième & neuvième, pour recommencer au dixième à parler de l'étendue. Voilà pour le desordre general. Mais il est encore rempli d'une infinité d'autres particuliers. Il commence le premier livre par la construction d'un triangle equilateré, & 22. propositions après il donne le moyen gene-

ral de faire tout triangle de trois lignes droites données, pourveu que les deux soient plus grandes qu'une seule, ce qui emporte la construction particuliere d'un triangle equilater sur vne ligne donnée.

Il ne prouve rien des lignes perpendiculaires & des paralleles que par des triangles. Il mesle la dimension des surfaces à celles des lignes.

Il prouve livre 1. propos. 16. que le costé d'un triangle estant prolongé, l'angle extérieur est plus grand que l'un ou l'autre des opposez interieurement. Et 16. propositions plus bas il prouve que cet angle extérieur est égal aux deux opposez.

Il faudroit transcrire tout Euclide pour donner tous les exemples qu'on pourroit apporter de ce desordre.

VI. D E F A U T.

Ne se point servir de divisions & de partitions.

C'est encore vn autre defaut dans la methode des Geometres, de ne se point servir de divisions & de partitions. Ce n'est pas qu'ils ne marquent toutes les especes des genres qu'ils traitent, mais c'est simplement en changeant les termes, & mettant toutes les definitions de suite, sans marquer qu'un genre a tant d'especes, & qu'il n'en

peut pas avoir davantage, parceque l'idée generale du genre ne peut recevoir que tant de differences; ce qui donne beaucoup de lumiere pour penetrer la nature & du genre & des especes.

Par exemple, on trouvera dans le 1. livre d'Euclide les definitions de toutes les especes de triangle. Mais qui doute que ce ne fust vne chose bien plus claire de dire ainsi:

Le triangle se peut diviser selon les côtez, ou selon les angles.

Car les costez sont

ou { tous égaux, & il s'appelle *Equilatero.*
 { deux seulement égaux, & il s'app. *Isocèle.*
 { tous trois inégaux, & il s'app. *Scaleno.*

Les angles sont

ou { tous trois aigus, & il s'appelle, *Oxigone.*
 { deux seulement aigus, & alors le 3. est
 ou { droit, & il s'appelle *Rectangle.*
 { obtus, & il s'appelle *Amblygone.*

Il est mesme beaucoup mieux de ne donner cette division du triangle qu'après avoir expliqué & démontré toutes les propriétés du triangle en general, d'où l'on aura appris qu'il faut necessairement que deux angles au moins du triangle soient aigus, parceque les trois ensemble ne scauroient valoir plus de deux droits.

Ce defaut retombe dans celuy de l'ordre,

qui ne voudroit point qu'on traitast, ny mesme qu'on définist les especes, qu'après avoir bien connu le genre, sur-tout quand il y a beaucoup de choses à dire du gère qui peut estre expliqué sans parler des especes.

CHAPITRE IX.

Réponse à ce que disent les Geometres sur ce sujet.

IL y a des Geometres qui croyent avoir iustificié ces defauts, en disant qu'ils ne se mettent pas en peine de cela : qu'il leur suffit de ne rien dire qu'ils ne prouvent d'une maniere convainquante ; & qu'ils sont par là assurez d'avoir trouvé la verité, qui est leur vnique but.

On avoüe aussi que ces defauts ne sont pas si considerables, qu'on ne soit obligé de reconnoître, que de toutes les sciences humaines il n'y en a point qui ayent esté mieux traitées, que celles qui sont comprises sous le nom general de Mathematiques ; mais on pretend seulement qu'on y pourroit encore adjoûter quelque chose qui les rendroit plus parfaites, & que quoy que la principale chose qu'ils ayent deuy considerer est de ne rien avancer que de

veritable, il auroit esté neanmoins à souhaiter qu'ils eussent eu plus d'attention à la maniere la plus naturelle de faire entrer la verité dans l'esprit.

Car ils ont beau dire qu'ils ne se soucient pas du vray ordre, ny de prouver par des voyes naturelles ou éloignées, pourveu qu'ils fassent ce qu'ils pretendent, qui est de convaincre; ils ne peuvent pas changer par là la nature de nostre esprit, ny faire que nous n'ayons vne connoissance beaucoup plus nette, plus entiere, & plus parfaite des choses que nous sçavons par leurs vraies causes & leurs vrais principes, que de celles qu'on ne nous a prouvées que par des voyes obliques & étrangères.

Et il est de mesme indubitable qu'on apprend avec vne facilité incomparablement plus grande, & qu'on retient beaucoup mieux ce qu'on enseigne dans le vray ordre, parceque les idées qui ont vne suite naturelle s'arrangent bien mieux dans nostre memoire, & se réveillent bien plus aisément les vnes les autres.

On peut dire mesme que ce qu'on a sçeu vne fois pour en avoir penetré la vraye raison, ne se retient pas par memoire, mais par iugement; & que cela devient tellement propre qu'on ne le peut oublier; au lieu

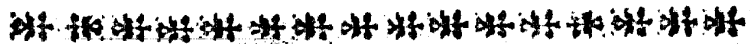
que ce qu'on ne sçait que par des demonstrations qui ne sont point fondées sur des raisons naturelles, s'échappe aisément, & se retrouve difficilement, quand il nous est vne fois sorti de la memoire; parceque nôtre esprit ne nous fournit point de voye pour le retrouver.

Il faut donc demeurer d'accord qu'il est en soy beaucoup mieux de garder cét ordre que de ne le point garder. Mais tout ce que pourroient dire des personnes equitables, est qu'il faut negliger vn petit inconvenient lors qu'on ne peut l'éviter sans tomber dans vn plus grand: Qu'ainsi c'est vn inconvenient de ne pas toujourns garder le vray ordre; mais qu'il vaut mieux neanmoins ne le pas garder, que de manquer à prouver invinciblement ce que l'on avance, & s'exposer à tomber dans quelque erreur & quelque paralogisme, en recherchant de certaines preuves qui peuvent estre plus naturelles, mais qui ne sont pas si convaincantes, ny si exemptes de tout soupçon de tromperie.

Cette réponse est tres-raisonnable. Et j'avouë qu'il faut preferer à toutes choses l'assurance de ne se point tromper, & qu'il faut negliger le vray ordre si on ne le peut suivre sans perdre beaucoup de la force des

demonstrations , & s'exposer à l'erreur. Mais je ne demeure pas d'accord qu'il soit impossible d'observer l'un & l'autre, pourveu que l'on se contente d'une certitude raisonnable ; c'est à dire , qu'on accorde pour vray ce que nul homme ne pourra croire estre faux , pourveu qu'il apporte tant soit peu d'attention à le considerer.

Car je m'imagine qu'on pourroit faire des elements de Geometrie , où toutes choses seroient traitées dans leur ordre naturel, toutes les propositions prouvées par des voyes tres-simples & tres-naturelles, & où tout neanmoins seroit tres-clairement démontré.



CHAPITRE X.

La methode des sciences reduite à huit regles principales.

ON peut conclure de tout ce que nous venons de dire , que pour avoir vne methode qui soit encore plus parfaite que celle qui est en usage parmy les Geometres, on doit ajouter deux ou trois regles aux cinq que nous avons proposées dans le chapitre 2. De sorte que toutes ces regles se peuvent reduire à huit.

Dont les deux premières regardent les idées, & se peuvent rapporter à la 1. partie de cette Logique.

La 3. & la 4. regardent les axiomes, & se peuvent rapporter à la 2. partie.

La 5. & la 6. regardent les raisonnemens, & se peuvent rapporter à la 3. partie.

Et les deux dernières regardent l'ordre, & se peuvent rapporter à la 4. partie.

Deux regles touchant les definitions.

1. Ne laisser aucun des termes vn peu obscurs ou equivoques sans le definir.

2. N'employer dans les definitions que des termes parfaitement connus ou déjà expliquez.

Deux regles pour les axiomes.

3. Ne demander en axiomes que des choses parfaitement evidentes.

4. Recevoir pour evident ce qui n'a besoin que d'vn peu d'attention pour estre reconnu veritable.

Deux regles pour les demonstrations.

5. Prouver toutes les propositions vn peu obscures, en n'employant à leur preuve que les definitions qui auront precedé, ou les axiomes qui auront esté accordez, ou les propositions qui auront déjà esté demonstrez.

6. N'abuser jamais de l'équivoque des

termes, en manquant de substituer mentalement les definitions qui les restreignent & qui les expliquent.

Deux regles pour la Methode.

7. Traiter les choses autant qu'il se peut dans leur ordre naturel, en commençant par les plus generales & les plus simples, & expliquant tout ce qui appartient à la nature du genre, avant que de passer aux especes particulieres.

8. Diviser autant qu'il se peut chaque genre en toutes ses especes, chaque tout en toutes ses parties, & chaque difficulté en tout ses cas.

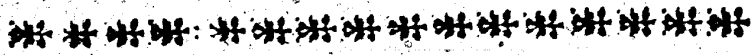
J'ay ajouté à ces deux regles *autant qu'il se peut*, parce qu'il est vray qu'il arrive beaucoup de rencontres où on ne peut pas les observer à la rigueur, soit à cause des bornes de l'esprit humain, soit à cause de celles qu'on a esté obligé de donner à chaque science. Ce qui fait qu'on y traite souvent d'une espece sans qu'on y puisse traiter tout ce qui appartient au genre: comme on traite du cercle dans la Geometrie commune sans rien dire en particulier de la ligne courbe qui en est le genre, qu'on se contente seulement de definir.

On ne peut pas aussi expliquer d'un genre tout ce qui s'en pourroit dire, parceque

cela seroit souvent trop long : mais il suffit d'en dire tout ce qu'on en veut dire avant que de passer aux especes.

Enfin je croy qu'une science ne peut estre traitée parfaitement, qu'on n'ait grand égard à ces deux dernieres regles, aussi bien qu'aux autres, & qu'on ne se resolve à ne s'en point dispenser que par necessité, ou pour vne grande vtilité.

On avoie néanmoins qu'on ne s'y est pas beaucoup astringé dans cet ouvrage : Que s'il y en a qui s'en plaignent on leur confessa franchement, que cette Logique ayant esté augmentée près de moitié depuis les premiers essais qui en furent faits en 4. ou 5. iours, il ne faut pas s'étonner si les diverses pieces qu'on y a adjoutées en divers temps, & pendant mesme qu'on l'imprimoit, ne sont pas toujours si bien placées qu'elles auroient pû estre si on les y avoit mises d'abord. C'est pourquoy mesme on a dit dans le *Discours* qui est à l'entrée, que plusieurs personnes se pouvoient contenter de la 1. & de la 4. partie, en mettant ainsi toute la 3. au nombre des choses plus subtiles qu'agreables. Et cependant on y a fait depuis des additions qui en rendent la dernière moitié, aussi vtile & plus divertissante qu'aucune autre.



CHAPITRE XI.

*De ce que nous connoissons par la foy,
soit humaine, soit divine.*

TOut ce que nous avons dit jusques icy regarde les sciences humaines purement humaines, & les connoissances qui sont fondées sur l'evidence de la raison. Mais avant que de finir il est bon de parler d'une autre sorte de connoissance, qui souvent n'est pas moins certaine ny moins evidente en sa maniere, qui est celle que nous tirons de l'autorité.

Car il y a deux voyes generales qui nous font croire qu'une chose est vraye. La premiere est la connoissance que nous en avons par nous-mesmes, pour en avoir reconnu & recherché la verité, soit par nos sens, soit par nostre raison; ce qui se peut appeller generalement *raison*, parceque les sens mesmes dependent du iugement de la raison, ou science, prenant icy ce nom plus generalement qu'on ne le prend dans les écoles pour toute connoissance d'un objet tirée de l'objet mesme.

L'autre voye est l'autorité des personnes dignes de creance, qui nous assurent qu'une telle

telle chose est, quoyque par nous-mesmes nous n'en sçachions rien; ce qui s'appelle foy, ou creance, selon cette parole de saint Augustin : *Quod scimus, debemus rationi; Quod credimus, auctoritati.*

Mais comme cette autorité peut estre de deux sortes, de Dieu, ou des hommes, il y a aussi deux sortes de foy, divine, & humaine.

La foy divine ne peut estre sujette à erreur, parceque Dieu ne peut ny nous tromper, ny estre trompé.

La foy humaine y est de soi-même sujette, parceque tout homme est menteur selon l'Écriture, & qu'il se peut faire que celuy qui nous assurera vne chose comme véritable fera lui-même trompé. Et neanmoins, ainsi que nous avons déjà marqué cy-dessus, il y a des choses que nous ne connoissons que par vne foy humaine, que nous devons tenir pour aussi certaines & aussi indubitables, que si nous en avions les demonstrations mathematiques : comme ce que l'on sçait par vne relation constante de tant de personnes qu'il est moralement impossible qu'elles eussent pû conspirer ensemble pour assurer la mesme chose, si elle n'estoit vraie. Par exemple, les hommes ont assez de peine naturellement à concevoir

qu'il y ait des antipodes : cependant quoy que nous n'y ayons pas esté, & qu'ainsi nous n'en sçachions rié que par vne foy humaine, il faudroit estre fou pour ne le pas croire, ou pour douter qu'il y ait vn royaume appelé *Perou*, dont les Espagnols sont les maistres, & vn détroit de mer en ces quartiers-là à qui Magellan a donné son nom. Il faudroit de mesme avoir perdu le sens, pour douter si iamais Cesar, Pompée, Ciceron, Virgile ont esté ; & si ce ne sont point des personnages feints, comme ceux des *Amadis*.

Il est vray qu'il est souvent assez difficile de marquer precisément quand la foy humaine est parvenue à cette certitude, & quand elle n'y est pas encore parvenue. Et c'est ce qui fait tomber les hommes en deux égaremens opposez ; dont l'un est de ceux qui croyent trop legerement sur les moindres bruits, & l'autre de ceux qui mettent ridiculement la force de l'esprit à ne pas croire les choses les mieux attestées, lors qu'elles choquent les preventions de leur esprit. Mais on peut neanmoins marquer de certaines bornes qu'il faut avoir passées pour avoir cette certitude humaine, & d'autres au delà desquelles on l'a certainement, en laissant vn milieu entre ces deux

sortes de bornes qui approche plus de la certitude ou de l'incertitude, selon qu'il approche plus des vnes ou des autres.

Que si on compare ensemble les deux voyes generales qui no^t font croire qu'une chose est, la raison, & la foy, il est certain que la foy suppose toûjours quelque raison. Car comme dit S. Augustin dans sa Lettre 122. & en beaucoup d'autres lieux; nous ne pourrions pas nous porter à croire ce qui est au dessus de nostre raison, si la raison mesme ne nous avoit persuadé qu'il y a des choses que nous faisons bien de croire, quoy que nous ne soyons pas encore capables de les comprendre. Ce qui est principalement vray à l'égard de la foy divine, parceque la vraie raison nous apprend, que Dieu estant la verité même il ne nous peut tromper en ce qu'il nous revele de sa nature ou de ses mysteres. D'où il paroist qu'encore que nous soyons obligez de captiver nostre entendement pour obeir à Iesus-Christ, comme dit S. Paul, nous ne le faisons pas neanmoins aveuglément & déraisonnablement; ce qui est l'origine de toutes les fausses religions, mais avec connoissance de cause, & parceque c'est vne action raisonnable que de se captiver de la sorte sous l'autorité de Dieu, lors qu'il nous a donné

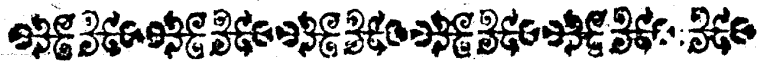
des preuves suffisantes, comme sont les miracles & autres evenemens prodigieux, qui nous obligent de croire que c'est luy-mesme qui a decouvert aux hommes les veritez que nous devons croire.

Il est certain en 2. lieu que la foy divine doit avoir plus de force sur nostre esprit que nostre propre raison. Et cela par la raison mesme qui nous fait voir qu'il faut toujours preferer ce qui est plus certain à ce qui l'est moins, & qu'il est plus certain que ce que Dieu dit est veritable, que ce que nostre raison nous persuade, parceque Dieu est plus incapable de nous tromper que nostre raison d'estre trompée.

Neanmoins à considerer les choses exactement, jamais ce que nous voyons evidemment & par la raison, ou par le fidele rapport des sens, n'est opposé à ce que la foy divine nous enseigne. Mais ce qui fait que nous le croyons, est que nous ne prenons pas garde à quoy se doit terminer l'evidence de nostre raison, & de nos sens. Par exemple, nos sens nous montrent clairement dans l'Eucharistie de la rondeur & de la blancheur, mais nos sens ne nous apprennent point si c'est la substance du pain qui fait que nos yeux y apperçoivent de la rondeur & de la blancheur; & ainsi la foy n'est point contraire à l'evidence de nos sens,

lors qu'elle nous dit que ce n'est point la substance du pain qui n'y est plus, ayant esté changée au corps de Iesus - Christ par le mystere de la Transsubstantiation, & que ce que nous y voyons n'est que les especes & les apparences du pain qui demeurent, quoy que la substance n'y soit plus.

Notre raison de mesme nous fait voir qu'un seul corps n'est pas en mesme temps en divers lieux, ny deux corps en vn mesme lieu : mais cela se doit entendre de la condition naturelle des corps, parce que ce seroit vn défaut de raison de s'imaginer que notre esprit estant fini il pût cōprendre jusqu'ou peut aller la puissance de Dieu qui est infinie. Et ainsi lorsque les heretiques pour destruire les mysteres de la foy, comme la Trinité, l'Incarnation, & l'Eucharistie, opposent ces pretenduës impossibilitez qu'ils tirent de la raison, ils s'éloignent en cela mesme visiblement de la raison, en pretendunt pouvoir comprendre par leur esprit l'étenduë infinie de la puissance de Dieu. C'est pourquoy il suffit de répondre à toutes ces objections ce que S. Augustin dit sur le sujet mesme de la penetration des corps, *sed noua sunt, sed insolita sunt, sed contra natura cursum notissimū sunt, quia magna, quia mira, quia diuina, & eò magis vera, certa firma.*



CHAPITRE XII.

*Quelques regles pour bien conduire sa
raison dans la creance des evenemens
qui dependent de la foy humaine.*

L'usage le plus ordinaire du bon sens, & de cette puissance de nostre ame qui nous fait discerner le vray d'avec le faux, n'est pas dans les sciences speculatives, auxquelles il y a si peu de personnes qui soient obligées de s'appliquer : mais il n'y a guere d'occasion où on l'employe plus souvent, & où elle soit plus necessaire, que dans le iugement que l'on porte de ce qui se passe tous les iours parmi les hommes.

Je ne parle point du iugement que l'on fait si vne action est bonne ou mauvaise, digne de loüange ou de blâme, parceque c'est à la Morale à le regler ; mais seulement de celuy que l'on porte touchant la verité ou la fausseté des evenemens humains, ce qui seul peut regarder la Logique, soit qu'on les considere comme passéz, comme lors qu'il ne s'agit que de sçavoir si on les doit croire ou ne les pas croire : ou qu'on les considere dans le temps a venir, comme lors

qu'on apprehende qu'ils n'arrivent, ou qu'on espere qu'ils arriveront, ce qui regle nos craintes & nos esperances.

Il est certain qu'on peut faire quelques reflexions sur ce sujet, qui ne seront peut-estre pas inutiles, & qui pourront au moins servir à éviter des fautes où plusieurs personnes tombent pour n'avoir pas assez consulté les regles de la raison.

La premiere reflexion est, qu'il faut mettre vne extrême difference entre deux sortes de veritez : les vnes qui regardent seulement la nature des choses & leur essence immuable independemment de leur existence ; & les autres qui regardent les choses existentes, & sur tout les evenemens humains & contingens, qui peuvent estre & n'estre pas quand il s'agit de l'avenir, & qui pouvoient n'avoir pas esté quand il s'agit du passé. J'entens tout cecy selon leurs causes prochaines, en faisant abstraction de leur ordre immuable dans la providence de Dieu, parceque d'une part il n'empesche point la contingence, & que de l'autre ne nous estant pas connu il ne contribué rien à nous faire croire les choses.

Dans la premiere sorte de veritez, comme tout y est necessaire rien n'est vray qui ne soit vniuersellement vray ; & ainsi nous

devons conclure qu'une chose est fautive si elle est fautive en un seul cas. Et au contraire la possibilité est une marque assurée de la vérité au regard de ce qui est reconnu possible, lors qu'il ne s'agit que de l'essence des choses : Car nostre esprit ne scauroit rien concevoir comme possible, qu'il ne le conçoive comme véritable selon son essence.

Ainsi quand un Geometre a conceu qu'une ligne peut estre décrite par 4. ou 5. mouvemens differens, il ne se met point en peine que cette ligne soit actuellement décrite, parce qu'il luy suffit que cela soit possible pour le regarder comme vray, & pour raisonner sur cette supposition.

Mais si on pense se servir des mesmes regles dans la creance des evenemens humains, on n'en iugera iamais que fautive-ment si ce n'est par hazard, & on y fera mille faux raisonnemens.

Car ces evenemens estant contingens de leur nature, il seroit ridicule d'y chercher une vérité nécessaire : & ainsi un homme seroit tout à fait déraisonnable qui n'en voudroit croire aucun que quand on luy auroit fait voir qu'il seroit absolument nécessaire que la chose se fust passée de la sorte.

Et il ne seroit pas moins déraisonnable,

s'il me vouloit obliger d'en croire quel-
qu'un, comme seroit la conversion du Roy
de la Chine à la religion Chrestienne, par
cette seule raison que cela n'est pas impos-
sible. Car un autre qui m'assureroit du
contraire se pouvant servir de la mesme
raison, il est clair que cela seul ne pourroit
pas me determiner à croire l'un plutôt que
l'autre.

Il faut donc poser pour vne maxime cer-
taine & indubitable dans cette rencontre,
que la seule possibilité d'un evenemēt n'est
pas vne raison suffisante pour me le faire
croire ; & que je puis aussi avoir raison de
le croire, quoyque je ne juge pas impossi-
ble que le contraire soit arrivé : de sorte
que de deux evenemens je pourray avoir
raison de croire l'un, & de ne pas croire
l'autre, quoyque j'en croye tous deux pos-
sibles.

Mais par où me determineray-je donc à
croire l'un plutôt que l'autre, si je les iuge
tous deux possibles ? Ce sera par cette ma-
xime.

Pour iuger de la verité d'un evenement,
& me determiner à le croire ou à ne le pas
croire, il ne le faut pas considerer nuëment
& en lui-même, comme on feroit vne pro-
position de Geometrie ; mais il faut pren-

dre garde à toutes les circonstances qui l'accompagnent tant interieures qu'extérieures. L'appelle-circonstances interieures celles qui appartiennent au fait mesme, & exterieures celles qui regardent les personnes par le témoignage desquelles nous sommes portez à le croire. Cela estant fait, si toutes ces circonstances sont telles qu'il n'arrive jamais ou fort rarement que de pareilles circonstances soient accompagnées de fausseté, nostre esprit se porte naturellement à croire que cela est vray, & il a raison de le faire, sur-tout dans la conduite de la vie, qui ne demande pas vne plus grande certitude que eette certitude morale, & qui se doit mesme contenter en plusieurs rencontres de la plus grande probabilité.

Que si au contraire ces circonstances ne sont pas telles qu'elles ne se trouvent fort souvent avec la fausseté, la raison veut ou que nous demeurions en suspens, ou que nous tenions pour faux ce qu'on nous dit quand nous ne voyons aucune apparence que cela soit vray, encore que nous n'y voyons pas vne entiere impossibilité.

On demande, par exemple, si l'histoire du baptême de Constantin par S. Sylvestre est vraye ou fausse. Baronius la croit vraye; le Cardinal du Perron, l'Evesque Sponde,

le P. Petau, le P. Morin, & les plus habiles gens de l'Eglise la croyent faulle. Si on s'arrestoit à la seule possibilité, on n'auroit pas droit de la rejeter. Car elle ne contient rien d'absolument impossible, & il ne l'est pas mesme absolument parlant qu'Eusebe qui témoigne le contraire, ait voulu mentir pour favoriser les Arriens, & que les Peres qui l'ont suiui ayent esté trompez par son témoignage. Mais si on se sert de la regle que nous venons d'établir, qui est de considerer quelles sont les circonstances de l'vn ou de l'autre baptême de Constantin, à Rome, ou à la fin de sa vie, qui ont plus de marques de verité, on trouvera que ce sont celles du dernier. Car d'une part il n'y a pas grand sujet de s'appuyer sur le témoignage d'un auteur aussi fabuleux qu'est l'auteur des Actes de S. Sylvestre, qui est le seul ancien qui ait parlé du baptême de Constantin à Rome; & de l'autre il n'y a aucune apparence qu'un homme aussi habile qu'Eusebe eust osé mentir en rapportant vne chose aussi celebre qu'estoit le baptême du premier Empereur qui avoit rendu la liberté à l'Eglise, & qui devoit estre connuë de toute la terre lorsqu'il l'écrivoit, puisque ce n'estoit que 4. ou 5. ans après la mort de cét Empereur.

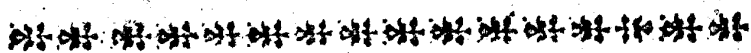
Il y a néanmoins vne exception à cette regle, dans laquelle on se doit contenter de la possibilité & de la vrai-semblance. C'est quand vn fait qui est d'ailleurs suffisamment attesté, est combattu par des inconueniens & des contrarietez apparètes avec d'autres histoires. Car alors il suffit que les solutions qu'on apporte à ces contrarietez soient possibles & vrai-semblables; & c'est agir contre la raison que d'en demander des preuves positives, parceque le fait en soy estant suffisamment prouvé, il n'est pas iuste de demander qu'on en prouue de la mesme sorte toutes les circonstances. Autrement on pourroit douter de mille histoires tres-assurées, qu'on ne peut accorder avec d'autres qui ne le sont pas moins, que par des conjectures qu'il est impossible de prouuer positivement.

On ne sçauroit, par exemple, accorder ce qui est rapporté dans les livres des Roys & dans ceux des Paralipomenes des années de regne des Roys de Iuda & d'Israel, qu'en donnant à quelques-vns de ces Roys deux commencemens de regne, l'vn du vivant de leurs peres, & l'autre après leur mort. Que si on demande quelle preuve on a qu'un tel Roy ait regné quelque temps avec son pere, il faut auouer qu'on n'en a

point de positive, mais il suffit que ce soit vne chose possible, & qui est arrivée assez souvent en d'autres rencontres, pour avoir droit de la supposer comme vne circonstance nécessaire pour allier des histoires d'ailleurs tres-certaines.

C'est pourquoy il n'y a rien de plus ridicule que les efforts qu'ont faits quelques heretiques de ce dernier siecle, pour prouver que S. Pierre n'a jamais esté à Rome. Ils ne peuvent nier que cette verité ne soit attestée par tous les auteurs ecclesiastiques, & mesmes les plus anciens, comme Papias, S. Denis de Corinthe, Caius, S. Irenée, Tertullien, sans qu'il s'en trouve aucun qui l'ait niée. Et neanmoins ils s'imaginent la pouvoir ruiner par des conjectures, comme, par exemple, que S. Paul ne fait pas mention de S. Pierre dans ses Epîtres écrites de Rome; & quand on leur répond que S. Pierre pouvoit estre alors hors de Rome, parce qu'on ne pretend pas qu'il y ait esté tellement attaché qu'il n'en soit souvent sorti pour aller prescher l'Evangile en d'autres lieux, ils repliquent que cela se dit sans preuve, ce qui est impertinent, parceque le fait qu'ils contestent estant vne des veritez les plus assurées de l'histoire ecclesiastique, c'est à eux qui le combattent de

faire voir qu'il contient des contrarietez avec l'Ecriture, & il fuffit à ceux qui le fôûtiennent de refoudre ces pretenduës contrarietez, comme on fait celles de l'Ecriture mefme, à quoy nous avons montré que la poffibilité fuffifoit.



CHAPITRE XIII.

Application de la regle precedente à la creance des Miracles.

LA regle qui vient d'eftre expliquée eft fans doute tres-importante pour bien conduire la raifon dans la creance des faits particuliers ; & faute de l'observer on eft en danger de tomber en des extremittez dangereufes de credulité & d'incrudulité.

Car il y en a, par exemple, qui feroient confcience de douter d'aucun miracle, parce qu'ils fe font mis dans l'efprit qu'ils feroient obligez de douter de tous s'ils doutoient d'aucun, & qu'ils fe perfuadent que ce leur eft allez de fçavoir que tout eft poffible à Dieu, pour croire tout ce qu'on leur dit des effets de fa toute-puiffance.

D'autres au contraire s'imaginent ridiculement qu'il y a de la force d'efprit de douter de tous les miracles, fans en avoir

d'autre raison sinon qu'on en a souvent raconté qui ne se font pas trouvez veritables, & qu'il n'y a pas plus de sujet de croire les vns que les autres.

La disposition des premiers est bien meilleure que celle des derniers ; mais il est vray neanmoins que les vns & les autres raisonnent également mal.

Ils se jettent de part & d'autre sur les lieux communs. Les premiers en font sur la puissance & sur la bonté de Dieu, sur les miracles certains qu'ils apportent pour preuve de ceux dont on doute, & sur l'aveuglement des libertins qui ne veulent croire que ce qui est proportionné à leur raison. Tout cela est fort bon en soy, mais tres-foible pour nous persuader d'un miracle en particulier : puisque Dieu ne fait pas tout ce qu'il peut faire ; que ce n'est pas un argument qu'un miracle soit arrivé de ce qu'il en est arrivé de semblables en d'autres occasions ; & qu'on peut estre fort bien disposé à croire ce qui est au dessus de la raison, sans estre obligé de croire tout ce qu'il plaist aux hommes de nous raconter comme estant au dessus de la raison.

Les derniers font des lieux communs d'une autre sorte. *La verité, (dit l'un d'eux) & le mensonge ont leurs visages conformes, le*

port, le goust, & les allures pareilles ; nous les regardons de mesme œil. J'ay veu la naissance de plusieurs miracles de mon temps. Encore qu'ils s'étouffent en naissant, nous ne laissons pas de prévoir le train qu'ils eussent pris s'ils eussent vécu leur âge. Car il n'est que de trouver le bout du fil, on en devide tant qu'on veut, & il ya plus loin de rien à la plus petite chose du monde, qu'il n'y a de celle-là jusqu'à la plus grande. Or les premiers qui sont abreuvez de ce commencement d'étrangeté, venans à semer leur histoire, sentent par les oppositions qu'on leur fait oùloge la difficulté de la persuasion, & vont calfeutrant cét endroit de quelque piece fausse. L'erreur particuliere fait premierement l'erreur publique ; & à son tour après l'erreur publique fait l'erreur particuliere. Ainsi va tout ce bairiment s'étoffant & se formant de main en main : de maniere que le plus éloigné témoin en est mieux instruit que le plus voisin, & le dernier informé mieux persuadé que le premier.

Ce discours est ingenieux, & peut estre utile pour ne se pas laisser emporter à toutes sortes de bruits. Mais il y auroit de l'extravagance d'en conclure generalemēt qu'on doit tenir pour suspect tout ce qui se dit des miracles. Car il est certain que cela ne regarde au plus que ce qu'on ne sçait que par des bruits communs, sans remou-

ter iusqu'à l'origine; & il faut avouer qu'il n'y a pas grand sujet de s'assurer de ce qu'on ne sçauroit que de cette sorte.

Mais qui ne voit qu'on peut faire aussi vn lieu commun opposé à celui-là, qui sera pour le moins aussi bien fondé? Car comme il y a quelques miracles qui se trouveroient peu assurez si on remontoit iusqu'à la source, il y en a aussi qui s'étouffent dans la memoire des hommes, ou qui trouvent peu de creance dans leur esprit, parce qu'ils ne veulent pas prendre la peine de s'en informer. Notre esprit n'est pas sujet à vne seule espece de maladie, il en a de différentes, & de toutes contraires. Il y a vne sottise simplicité, qui croit les choses les moins croyables. Mais il y a aussi vne sottise presumption, qui condamne pour faux tout ce qui passe les bornes étroites de son esprit. On a souvent de la curiosité pour des bagatelles, & de l'incuriosité pour des choses importantes. De fausses histoires se répandent par tout, & de tres-veritables n'ont point de cours.

Combien y a-t'il peu de personnes qui sçachent le miracle arrivé de nôtre temps à Farmoutier en la personne d'vne Religieuse tellement aveugle qu'il luy restoit à peine la forme des yeux, qui recou-

vra la veuë en vn moment par l'attouchement des reliques de sainte Fare ?

S. Augustin dit qu'il y avoit de son temps beaucoup de miracles tres-certains, qui estoient connus de peu de personnes, & qui quoyque tres-remarquables & tres-étonnans, ne passoient pas d'un bout de la ville à l'autre. C'est ce qui le porta à faire écrire & reciter devant le peuple ceux qui se trouveroient assurez ; & il remarque dans le 22. livre de la Cité de Dieu, qu'il s'en estoit fait dans la seule ville d'Hippone près de soixante & dix depuis deux ans qu'on y avoit bâti vne Chappelle en l'honneur de S. Estienne, sans beaucoup d'autres qu'on n'avoit pas écrits, qu'il témoigne néanmoins avoir iceu tres-certainement.

On voit donc assez qu'il n'y a rien de moins raisonnable que de se conduire par des lieux communs en ces rencontres, soit pour embrasser tous les miracles, soit pour les rejeter tous: mais qu'il les faut examiner par leurs circonstances particulieres, & par la fidelité & la lumiere des témoins qui les rapportent.

La pieté n'oblige pas vn homme de bon sens de croire tous les miracles rapportez dans la Legende dorée, ou dans Metaphrasste; parceque ces auteurs sont remplis de

tant de fables, qu'il n'y a pas sujet de s'assurer de rien sur leur témoignage seul, comme le Cardinal Bellarmin n'a pas fait difficulté de l'avouer du dernier.

Mais je soutiens que tout homme de bon sens, quand il n'auroit point de pieté, doit reconnoître pour véritables les miracles que S. Augustin raconte dans ses Confessions ou dans la Cité de Dieu estre arrivez devant les yeux, ou dont il témoigne avoir esté tres-particulièrement informé par les personnes mesmes à qui les choses estoient arrivées; comme d'un homme aveugle guéri à Milan en presence de tout le peuple par l'attouchement des reliques de S. Gervais & de S. Protas; qu'il rapporte dans ses Confessions, & dont il dit dans le 22. livre de la Cité de Dieu, chap. 8. *Miraculum quod Mediolani factum est cum illic effemus, quando illuminatus est cecus, ad multorum notitiam potuit pervenire; quia & grandis est civitas, & ibi erat tunc Imperator, & immenso populo teste res gesta est concurrente ad corpora Martyrum Gervasij & Protasij.*

D'une femme guérie de la mesme sorte en Afrique par des fleurs qui avoient touché aux reliques de S. Estienne, comme il le témoigne au mesme lieu.

D'une Dame de qualité guérie d'un can-

cer iugé incurable par le signe de la Croix qu'elle y fit faire par vne nouvelle baptisée, selon la revelation qu'elle en avoit eüe.

D'un enfant mort sans baptême, dont la mere obtint la resurrection par les prieres qu'elle en fit à S. Estienne, en luy disant avec vne grande foy : *Saint Martyr rendez-moy mon fils Vous sçavez que je ne demande sa vie qu'afin qu'il ne soit pas eternellement separé de Dieu.* Ce que ce saint rapporte comme vne chose dont il estoit tres-assuré dans vn sermon qu'il fit à son peuple sur le sujet d'un autre miracle tres-insigne qui venoit d'arriver en ce moment là mesme dans l'Eglise où il preschoit, lequel il décrit fort au long dans cet endroit de la Cité de Dieu.

Il dit que sept freres & trois sœurs d'une honneste famille de Cesarée en Cappadoce, ayant esté maudits par leur mere pour vne injure qu'ils luy avoient faite, Dieu les avoit punis de cette peine qu'ils estoient continuellement agitez, & dans le sommeil mesme, par vn horrible tremblement de tout le corps : ce qui estoit si difforme, que ne pouvant plus souffrir la veüe des personnes de leur connoissance, ils avoient tous quitté leur pays pour s'en aller de divers costez; & qu'ainsi l'un de ces freres appellé

Paul, & vne de ces sœurs appellée Palladie, estoient venus à Hippone, & s'estant fait remarquer par toute la ville, on avoit appris d'eux la cause de leur malheur : Que le propre iour de Pasque le frere priant Dieu devant les barreaux de la Chappelle de S. Estienne, tomba tout d'un coup dans un assoupissement, pendant lequel on s'aperçeut qu'il ne trébloit plus, dont s'estant réveillé parfaitement sain, il se fit dans l'Eglise un grand bruit du peuple qui louoit Dieu de ce miracle, & qui couroit à saint Augustin, lequel se preparoit à dire la Messe, pour l'avertir de ce qui s'estoit passé.

Après, dit-il, que ces cris de réjoüyssance furent passés, & que l'Escripture Sainte eust esté lüe, je leur dis peu de chose sur la feste & sur ce grand sujet de ioye ; parceque j'aimay mieux leur laisser non pas entendre mais considerer l'eloquence de Dieu dans cét ouvrage divin. Je menay ensuite dîner chez moy le frere qui avoit esté guéri. Je luy fis conter toute son histoire : je l'obligeay de l'écrire, & le lendemain je promis au peuple que je la luy ferois reciter le iour d'après. Ainsi le 3. iour après Pasque ayant fait mettre le frere & la sœur sur les degrez du Jubé, afin que tout le peuple pust voir dans la sœur qui avoit encore cét horrible tremblement,

de quel mal le frere avoit esté delivré par la bonté de Dieu , je fis lire le recit de leur histoire devant le peuple , & puis les laissay aller , & ie commençay à prescher sur ce sujet (on en a le sermon) & voicy que tous d'un coup lorsque ie parlois encore , un grand cry de ioye s'éleve du costé de la Chapelle , & on m'amene la sœur , qui estant sortie de devant moy y estoit allée , & y avoit esté parfaitement guerie en la mesme maniere que son frere. Ce qui causa une telle ioye parmi le peuple , qu'à peine pouvoit-on endurer le bruit qu'ils faisoient.

J'ay voulu rapporter toutes les particularitez de ce miracle , pour convaincre les plus incredules qu'il y auroit de la folie à le revoquer en doute , aussi bien que tant d'autres que ce Saint raconte au même endroit. Car supposé que les choses soient arrivées comme il les rapporte , il n'y a point de personne raisonnable qui n'y doive reconnoître le doigt de Dieu. Et ainsi tout ce qui resteroit à l'incredulité seroit de douter du témoignage mesme de S. Augustin , & de s'imaginer qu'il a alteré la verité pour autoriser la religion chrestienne dans l'esprit des Payens. Or c'est ce qui ne se peut dire avec la moindre couleur.

Premicrement parce qu'il n'est point vraisemblable qu'un homme judicieux eust

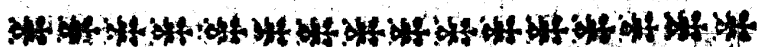
voulu mentir en des choses si publiques, où il auroit pû estre convaincu de mensonge par vne infinité de témoins, ce qui n'auroit pû tourner qu'à la honte de la religion chrestienne. Secondement, parce qu'il n'y eut iamais personne plus ennemi du mensonge que ce Saint, sur-tout en matiere de religion, ayant établi par des livres entiers, non seulement qu'il n'est iamais permis de mentir, mais que c'est vn crime horrible de le faire sous pretexte d'attirer plus facilement les hommes à la foy.

Vn homme donc aussi fortement persuadé de cette maxime que l'a esté S. Augustin, ne peut estre raisonnablement soupçonné d'avoir alteré la moindre chose dás le recit des miracles qu'il rapporte comme les ayant veus de ses propres yeux, ou comme en ayant d'ailleurs vne connoissance tres-certaine. Et c'est ce qui doit causer vn extrême étonnement, de voir que les heretiques de ce temps, qui regardent S. Augustin comme vn homme tres-éclairé & tres-sincere, n'ayent pas considéré que la maniere dont ils parlent de l'invocation des Saints, & de la veneration des Reliques, comme d'un culte superstitieux & qui tient de l'idolatrie, va à la ruine de toute la religion : puisque c'est luy oster

l'un de ses fondemens les plus certains, que d'oster aux vrais miracles l'autorité qu'ils doivent avoir pour la confirmation de la verité; & que c'est la leur oster, que de vouloir, comme ils font, persuader aux hommes qu'un culte est superstitieux & idolatre, lorsqu'ils ne peuvent nier que les plus grands amis de Dieu, tel qu'a esté S. Augustin par leur propre confession, ne nous ayent assuré que Dieu a gueri des maux incurables, illuminé des aveugles, & ressuscité des morts, pour recompenser la devotion de ceux qui invoquoient les Saints & reveroient leurs reliques. En verité cette seule consideration devoit faire reconnoître à tout homme de bon sens la fausseté de la religion pretenduë reformée.

Je me suis vn peu étendu sur cét exemple celebre du iugement qu'on doit faire de la verité des faits, pour servir de regle dans les rencontres semblables, parce qu'on s'y égare de la mesme sorte. Chacun croit que c'est assez pour les decider de faire vn lieu commun, qui n'est souvent composé que de maximes, lesquelles non seulement ne sont pas uniuersellement vrayes, mais qui ne sont pas mesmes probables, lorsqu'elles sont jointes avec les circonstances particulieres des faits que l'on examine. Il faut joindre

joindre les circonstances, & non les separer ; parce qu'il arrive souvent qu'un fait qui est peu probable selon vne seule circonstance, qui est ordinairement vne marque de fausseté, doit estre estimé certain selon d'autres circonstances ; & qu'au contraire vn fait qui nous paroistroit vray selon vne certaine circonstance qui est d'ordinaire jointe avec la verité, doit estre iugé faux selon d'autres qui affoiblissent celles-là, comme on expliquera dans le chapitre suivant.



CHAPITRE XIV.

Autres remarques sur le mesme sujet de la creance des evenemens.

IL y a encore vne autre remarque tres-importante à faire sur la creance des evenemens. C'est qu'entre les circonstances qu'on doit considerer pour iuger si on les doit croire, ou si on ne les doit pas croire, il y en a qu'on peut appeller des circonstances communes, parce qu'elles se rencontrent en beaucoup de faits, qui sont telles qu'elles se trouvent incomparablement plus souvent jointes à la verité qu'à la fausseté ; & alors si elles ne sont point contre-

balancées par d'autres circonstances particulières qui affoiblissent ou qui ruinent dans nostre esprit les motifs de crédibilité qu'il tiroit de ces circonstances communes, nous avons raison de croire ces événements sinon certainement, au moins très-probablement, ce qui nous suffit quand nous avons obligation d'en juger. Car comme nous nous devons contenter d'une certitude morale dans les choses qui ne sont pas susceptibles d'une certitude métaphysique, lors aussi que nous ne pouvons pas avoir une entière certitude morale, le mieux que nous puissions faire quand nous sommes engagez à prendre parti, est d'embrasser le plus probable, puisque ce seroit un renversement de la raison d'embrasser le moins probable.

Que si au contraire ces circonstances communes qui nous auroient porté à croire une chose, se trouvent jointes à d'autres circonstances particulières qui ruinent dans nostre esprit, comme nous venons de dire, les motifs de crédibilité qu'il tiroit de ces circonstances communes; ou qui mesme soient telles qu'il soit fort rare que de semblables circonstances ne soient pas accompagnées de fausseté, nous n'avons plus alors la mesme raison de croire cet événement;

mais ou nostre esprit demeure en suspens si les circonstances particulieres ne font qu'affoiblir le poids des circonstances communes, ou il se porte à croire que le fait est faux si elles sont telles qu'elles soient ordinairement des marques de fausseté. Voicy vn exemple qui peut éclaircir cette remarque.

C'est vne circonstance commune à beaucoup d'actes d'estre signez par deux Notaires, c'est à dire, par deux personnes publiques qui ont d'ordinaire grand interest de ne point commettre de fausseté, parce qu'il y va non seulement de leur conscience & de leur honneur, mais aussi de leur bien & de leur vie. Cette seule consideration suffit, si nous ne sçavons point d'autres particularitez d'vn contract, pour croire qu'il n'est point antidaté, non qu'il n'y en puisse avoir d'antidatez, mais parce qu'il est certain que de mille contracts il y en a 999. qui ne le sont point; de sorte qu'il est incomparablement plus probable que ce contract que je voy est l'vn de 999. que non pas qu'il soit cét vniue qui entre mille se peut trouver antidaté. Que si la probité des Notaires qui l'ont signé m'est parfaitement conuë, je tiendray alors pour tres-certain qu'ils n'y auront point commis de fausseté.

Mais si à cette circonstance commune d'estre signé par deux Notaires, qui m'est vne raison suffisante, quand elle n'est point combattue par d'autres, d'ajouter foy à la datte d'un contract, on y joint d'autres circonstances particulieres, comme que ces Notaires soient diffamez pour estre sans honneur & sans conscience, & qu'ils ayent pû avoir un grand interest à cette falsification, cela ne me fera pas encore conclure que ce contract est antidaté, mais diminuera le poids qu'auroit eu sans cela dans mon esprit la signature de deux Notaires pour me faire croire qu'il ne le seroit pas. Que si de plus je puis découvrir d'autres preuves positives de cette antidate, ou par témoins, ou par des argumens tres-forts, comme seroit l'impuissance où un homme auroit esté de prester vingt mil escus en un temps où l'on montreroit qu'il n'auroit pas eu cent escus vaillant, je me determineray alors à croire qu'il y a de la fausseté dans ce contract; & ce seroit vne pretension tres-déraisonnable de vouloir m'obliger ou à ne pas croire ce contract antidaté, ou à reconnoître que j'avois tort de supposer que les autres ne l'estoient pas, puisqu'ils le pouvoient estre comme celui-là.

On peut appliquer tout cecy à des matie-

res qui causent souvent des disputes parmi les doctes. On demande si vn livre est véritablement d'un auteur dont il a toujours porté le nom, ou si les Actes d'un Concile sont vrais, ou supposez.

Il est certain que le préjugé est pour l'auteur qui est depuis long-temps en possession d'un ouvrage, & pour la vérité d'un Concile dont nous lisons encore les Actes; & qu'il faut des raisons considerables pour nous faire croire le contraire nonobstant ce préjugé.

C'est pourquoy vn fort habile homme de ce temps ayant voulu montrer que la lettre de S. Cyprien au Pape Estienne sur le sujet de Martien Evesque d'Arles n'est pas de ce saint Martyr, il n'en a pû persuader les sçavans, ses conjectures ne leur ayant pas paru assez fortes pour oster à S. Cyprien vne piece qui a toujours porté son nom, & qui a vne parfaite ressemblance de style avec ses autres ouvrages.

C'est en vain aussi que Blondel & Sau-maise ne pouvant répondre à l'argument qu'on tire des lettres de S. Ignace pour la superiorité de l'Evesque au dessus des Prêtres dès le commencement de l'Eglise, ont voulu pretendre que toutes ces lettres estoient supposées, selon mesme qu'elles

ont esté imprimées par Isaac Vossius & Vferius sur l'ancien manuscrit Grec de la Bibliothèque de Florence. Et ils ont esté refutez par ceux mesmes de leur parti ; parce qu'avoiant comme ils font que nous avons les mesmes lettres qui ont esté citées par Eusebe, par S. Ierôme, par Theodoret, & mesme par Origene, il n'y a aucune apparence que les lettres de S. Ignace ayant esté recueillies par S. Polycarpe, ces veritables lettres soient disparuës, & qu'on en ait supposé d'autres entre le temps de S. Polycarpe, & d'Origene ou d'Eusebe ; outre que ces Lettres de saint Ignace que nous avons maintenant, ont un certain caractere de sainteté & de simplicité si propre à ces temps apostoliques, qu'elles se defendent toutes seules contre ces vaines accusations de supposition & de fausseté.

Enfin toutes les difficultez que M. le Cardinal du Perron a proposées contre la lettre du Concile d'Afrique au Pape S. Celestin touchant les appellations au S. Siege, n'ont point empesché qu'on n'ait crû depuis comme auparavant qu'elle a esté veritablement écrite par ce Concile.

Mais il y a neanmoins d'autres rencontres où les raisons particulieres l'emportent sur cette raison generale d'une longue possession.

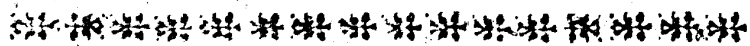
Ainsi quoy que la lettre de S. Clement à S. Jacques Evêque de Ierusalem ait esté traduite par Ruffin il y a près de treize cent ans; & qu'elle soit alleguée comme estant de S. Clement par vn Concile de France il y a plus de douze cent ans, il est toutefois difficile de ne pas avoier qu'elle est supposée, puisque S. Jacques Evêque de Ierusalem ayant esté martyrisé avant saint Pierre, il est impossible que S. Clement luy ait écrit depuis la mort de S. Pierre, comme le suppose cette lettre.

De mesme quoy que les Commentaires de S. Paul attribuez à S. Ambroise ayent esté citez sous son nom par vn tres-grand nombre d'auteurs, & l'œuvre imparfait sur S. Matthieu sous celui de S. Chrysostome, tout le monde neanmoins convient aujourd'huy qu'ils ne sont pas de ces Saints, mais d'autres auteurs anciens engagez dans beaucoup d'erreurs.

Enfin les Actes que nous voyons des Conciles de Sinuesse sous Marcellin, de deux ou trois de Rome sous S. Sylvestre, & d'un autre de Rome sous Sixte III. seroient suffisans pour nous persuader de la verité de ces Conciles, s'ils ne contenoient rien que de raisonnable, & qui eust du rapport au temps qu'on attribué à ces Conciles:

mais ils en contiennent tant de déraisonnables, & qui ne conviennent point à ces temps-là, qu'il y a grande apparence qu'ils sont faux & supposés.

Voilà quelques remarques qui peuvent servir en ces sortes de jugemens. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'elles soient de si grand usage, qu'elles empêchent toujours qu'on ne s'y trompe. Tout ce qu'elles peuvent au plus est de faire éviter les fautes les plus grossières, & d'accoutumer l'esprit à faire assez d'attention aux raisons qu'on luy propose, pour ne se pas laisser emporter par des lieux communs, qui ayant quelque verité en general, ne laissent pas d'estre faux en beaucoup d'occasions particulières, ce qui est vne des plus grandes sources des erreurs des hommes.



CHAPITRE XV.

Du jugement qu'on doit faire des accidens futurs.

CEs regles qui servent à iuger des faits passés, peuvent facilement s'appliquer aux faits avenir. Car comme l'on doit croire probablement qu'un fait est arrivé, lorsque les circonstances certaines que l'on

connoist sont ordinairement jointes avec ce fait, on doit croire aussi probablement qu'il arrivera lorsque les circonstances presentes sont telles qu'elles sont ordinairement suivies d'un tel effet. C'est ainsi que les Medecins peuvent iuger du bon ou du mauvais succès des maladies; les Capitaines des evenemens futurs d'une guerre; & que l'on iuge dans le monde de la pluspart des affaires contingentes.

Mais à l'égard des accidens où l'on a quelque part; & que l'on peut ou procurer, ou empêcher en quelque sorte par ces soins, en s'y exposant, ou en les évitant; il arrive à plusieurs personnes de tomber dans une illusion qui est d'autant plus trompeuse, qu'elle leur paroist plus raisonnable: C'est qu'ils ne regardent que la grandeur & la conséquence de l'avantage qu'ils souhaitent, ou de l'inconvénient qu'ils craignent; sans considérer en aucune sorte l'apparence & la probabilité qu'il y a que cet avantage, ou cet inconvénient arrive, ou n'arrive pas.

Ainsi lorsque c'est quelque grand mal qu'ils apprehendent, comme la perte de la vie ou de tout leur bien; ils croient qu'il est de la prudence de ne négliger aucune précaution pour s'en garantir: Et si c'est

quelque grand bien, comme le gain de cent mil escus, ils croyent que c'est agir sagement que de tascher de l'obtenir si le hazard en couste peu, quoy qu'il y ait encore moins d'apparence qu'on y reüssisse.

C'est par vn raisonnement de cette sorte, qu'une Princesse ayant oüy dire que des personnes avoient esté accablées par la cheute d'un plancher, ne vouloit iamais ensuite entrer dans vne maison, sans l'avoir fait visiter auparavant; & elle estoit tellement persuadée qu'elle avoit raison, qu'il luy sembloit que tous ceux qui agissoient autrement estoient imprudens.

C'est aussi l'apparence de cette raison, qui engage diverses personnes en des precautions incommodés & excessives pour conserver leur santé. C'est ce qui en rend d'autres défians iusques à l'excés dans les plus petites choses; parce qu'ayant esté quelquefois trompez, ils s'imaginent qu'ils le seront de mesme dans toutes les autres affaires. C'est ce qui attire tant de gens aux Loteries: Gagner, disent-ils, vingt mil escus pour vn escu n'est-ce pas vne chose bien avantageuse? Chacun croit estre cet heureux à qui le grand lot arrivera; & personne ne fait reflexion que s'il est, par exemple, de vingt mil escus, il sera peut-estre

trente mille fois plus probable pour chaque particulier qu'il ne l'obtiendra pas, que non pas qu'il l'obtiendra.

Le défaut de ces raisonnemens est, que pour iuger de ce que l'on doit faire pour obtenir vn bien, ou pour éviter vn mal, il ne faut pas seulement considerer le bien & le mal en soy, mais aussi la probabilité qu'il arrive ou n'arrive pas; & regarder geometriquement la proportion que toutes ces choses ont ensemble: ce qui peut être éclairci par cét exemple.

Il y a des jeux où dix personnes mettant chacun vn escu, il n'y en a qu'un qui gagne le tout, & tous les autres perdent: ainsi chacun n'est au hazard que de perdre vn escu, & en peut gagner neuf. Si l'on ne consideroit que le gain & la perte en soy, il sembleroit que tous y ont de l'avantage: mais il faut de plus considerer que si chacun peut gagner neuf escus, & n'est au hazard que d'en perdre vn, il est aussi neuf fois plus probable à l'égard de chacun qu'il perdra son escu, & ne gagnera pas les neuf. Ainsi chacun a pour soy neuf escus à esperer, vn escu à perdre, neuf degrez de probabilité de perdre vn escu, & vn seul de gagner les neuf escus; Ce qui met la chose dans vne parfaite égalité.

Tous les jeux qui sont de cette sorte sont equitables autant que les jeux le peuvent estre ; & ceux qui sont hors de cette proportion sont manifestement injustes. Et c'est par là qu'on peut faire voir qu'il y a vne injustice evidente dans ces especes de jeu , qu'on appelle Loteries ; parceque le Lotier , prenant d'ordinaire sur le tout vne dixième partie pour son preciput , tout le corps des jouëurs est dupé en la mesme maniere que si vn homme jouïoit à vn jeu égal, c'est à dire, où il y a autant d'apparence de gain que de perte , dix pistoles contre neuf. Or si cela est desavantageux à tout le corps, cela l'est aussi à chacun de ceux qui le composent, puisqu'il arrive de là que la probabilité de la perte , surpasse plus la probabilité du gain, que l'avantage qu'on espere ne surpasse le desavantage auquel on s'expose, qui est de perdre ce qu'on y met.

Il y a quelquefois si peu d'apparence dans le succez d'une chose, que quelque avantageuse qu'elle soit, & quelque petite que soit celle que l'on hazarde pour l'obtenir , il est vtile de ne la pas hazarder. Ainsi ce seroit vne sottise de jouer vingt sols contre dix millions de livres, ou contre vn Royaume, à condition que l'on ne pourroit le gagner qu'au cas qu'un enfant arrangeant au ha-

zard des lettres d'une imprimerie, composast tout d'un coup les vingt premiers vers de l'Eneide de Virgile : Aussi sans qu'on y pense il n'y a point de moment dans la vie où l'on ne la hazarde plus, qu'un Prince ne hazarder son Royaume en le jouant à cette condition.

Ces Reflexions paroissent petites, & elles le sont en effet si on en demeure là : mais on les peut faire servir à des choses plus importantes ; & le principal usage qu'on en doit tirer est de nous rendre plus raisonnables dans nos esperances & dans nos craintes. Il y a, par exemple, beaucoup de personnes qui sont dans une frayeur excessive lors qu'il entendent tonner. Si le tonnerre les fait penser à Dieu & à la mort, à la bonne heure ; on n'y sçauroit trop penser. Mais si c'est le seul danger de mourir par le tonnerre, qui leur cause cette apprehension extraordinaire, il est aisé de leur faire voir qu'elle n'est pas raisonnable. Car de deux millions de personnes, c'est beaucoup s'il y en a une qui meure en cette maniere ; & on peut dire mesme, qu'il n'y a gueres de mort violente qui soit moins commune. Puis donc que la crainte d'un mal doit estre proportionnée non seulement à la grandeur du mal, mais aussi à la proba-

bilité de l'évenement, comme il n'y a gueres de genre de mort plus rare que de mourir par le tonnerre, il n'y en a gueres aussi qui nous deust causer moins de crainte; veu mesme que cette crainte ne sert de rien pour nous le faire éviter.

Car c'est par là non seulement qu'il faut détromper ces personnes qui apportent des precautions extraordinaires & importunes pour conserver leur vie & leur santé, en leur montrant que ces precautions sont un plus grand mal que ne peut estre le danger si éloigné de l'accident qu'ils craignent: mais qu'il faut aussi desabuser tant de personnes qui ne raisonnent gueres autrement dans leurs entreprises qu'en cette maniere: Il y a du danger dans cette affaire; donc elle est mauvaise: il y a de l'avantage dans celle-cy; donc elle est bonne: puisque ce n'est ni par le danger ni par les avantages, mais par la proportion qu'ils ont entr'eux, qu'il en faut iuger.

Il est de la nature des choses finies de pouvoir estre surpassées quelque grandes qu'elles soient par les plus petites; si on les multiplie souvent, ou que ces petites choses surpassent plus les grandes en la vrai-semblance de l'évenement, qu'elles n'en sont surpassées en grandeur. Ainsi le moindre

petit gain peut surpasser le plus grand qu'on se puisse imaginer, ou si le petit est souvent réitéré, ou si ce grand bien est tellement difficile à obtenir, que la difficulté surpasse plus celle d'avoir le petit, que la grandeur n'en surpasse la petitesse. Et il en est de mesme des maux que l'on appréhende, c'est à dire, que le moindre petit mal peut estre plus considerable que le plus grand mal fini, s'il le surpasse par cette proportion.

Il n'y a que les choses infinies, comme l'éternité & le salut, qui ne peuvent estre égales par aucun avantage temporel : & ainsi on ne les doit iamais mettre en balance avec aucune des choses du monde. C'est pourquoy le moindre degré de facilité pour se sauver vaut mieux que tous les biens du monde joints ensemble, & le moindre peril de se perdre est plus considerable que tous les maux temporels considerez seulement comme maux.

Ce qui suffit à toutes les personnes raisonnables pour leur faire tirer cette conclusion par laquelle nous finirons cette Logique ; Que la plus grande de toutes les imprudences est d'employer son tēps & sa vie à autre chose qu'à ce qui peut servir à en acquérir vne qui ne finira iamais ; puisque tous les biens & les maux de cette vie ne sont rien

en comparaison de ceux de l'autre, & que le danger de tomber dans ces maux est tres-grand, aussi bien que la difficulté d'acquiescer ces biens.

Ceux qui tirent cette conclusion, & qui la suivent dans la conduite de leur vie, sont prudens & sages, fussent-ils peu iustes dans tous les raisonnemens qu'ils font sur les matieres de science; & ceux qui ne la tirent pas, fussent-ils justes dans tout le reste, sont traitez dans l'Ecriture de fous & d'insensez; & font vn mauvais vsage de la logique, de la raison, & de la vie.

F I N.

A D D I T I O N.

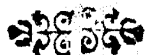
EN relisant cette Logique, on a trouvé que la preuve du 4. Corollaire 3. Part. Chap. 3. pag. 226. n'estoit pas assez nette. On pourra donc mettre ligne 27. ce qui suit: Car le petit terme ne scauroit estre general dans la mineure lorsqu'il en est le sujet, qu'il ne soit generalement vny ou desvny avec le moyen. Et il n'en peut estre l'attribut & y estre pris generalement que la proposition ne soit negative, parceque

l'attribut d'une proposition affirmative est toujours pris particulièrement. Or les propositions negatives marquent que l'attribut pris selon toute son étendue, est desvny d'avec le sujet.

Et par consequent vne proposition où le petit terme est general, marque ou vne vnion du moyen avec tout ce petit terme, ou vne desvnion du moyen d'avec tout le petit terme.

Or si par cette vnion du moyen avec le petit terme on conclut qu'une autre idée est jointe avec ce petit terme, on doit conclure qu'elle est jointe à tout le petit terme, & non seulement à vne partie. Car le moyen estant joint à tout le petit terme ne peut prouver rien par cette vnion d'une partie qu'il ne le prouve aussi des autres, puisqu'il est joint à toutes.

De mesme si la desvnion du moyen d'avec le petit terme prouve quelque chose de quelque partie du petit terme, elle le prouve de toutes les parties, puisqu'il est également desvny de toutes les parties.





T A B L E
DES CHAPITRES
DE CE LIVRE.

P R E M I E R E P A R T I E.

Contenant les reflexions sur les idées, ou sur la premiere action de l'esprit, qui s'appelle concevoir.

CHAP. I. <i>Des idées selon leur nature & leur origine.</i>	pag. 32
II. <i>Des idées considérées selon leurs objets</i>	p. 44
III. <i>Des dix Categories d'Aristote.</i>	49
IV. <i>Des idées considérées selon leur composition ou simplicité, où il est parlé de la maniere de connoître par abstraction ou précision.</i>	54
V. <i>Des idées considérées selon leur generalité, particularité & singularité.</i>	59
VI. <i>De cinq sortes d'idées universelles, genres, especes, differences, propres, accidens.</i>	63
VII. <i>Des termes complexes, & de leur universalité ou particularité.</i>	73
VIII. <i>De la clarté & distinction des idées, & de leur obscurité & confusion.</i>	84
IX. <i>D'une autre cause qui met de la confusion dans nos idées & dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots.</i>	90

TABLE.

- X. *Du remede à la confusion qui naist dans nos pensées & dans nos discours de la confusion des mots; où il est parlé de la nécessité & de l'utilité de définir les noms dont on se sert, & de la difference de la definition des choses d'avec la definition des mots.* 96
- XI. *Observations importantes touchant la definition des noms.* 105
- XII. *D'une autre sorte de definitions de noms, par lesquelles on marque ce qu'ils signifient dans l'usage.* 110

SECONDE PARTIE.

Contenant les reflexions que les hommes ont faites sur leurs iugemens.

- CHAP. I. *Ce que c'est qu'une proposition, & des 4. sortes de propositions.* p. 122
- II. *De l'opposition entre les propositions qui ont mesme sujet & mesme attribut.* 128
- III. *Des propositions simples & composées; qu'il y en a de simples qui paroissent composées, & qui ne le sont pas. & qu'on peut appeller complexes, de celles qui sont complexes par le sujet ou par l'attribut.* 135
- IV. *De la nature des propositions incidentes qui font partie des propositions complexes.* 138
- V. *De la fausseté qui se peut trouver dans les termes complexes & dans les propositions incidentes.* 145
- VI. *Des propositions complexes selon l'affirma-*

TABLE.

<i>tion ou la negation, & d'une espece de ces sortes de propositions que les Philosophes appellent modales.</i>	153
VII. <i>Des diverses sortes de propositions composées.</i>	158
VIII. <i>Des propositions composées dās le sens.</i>	164
IX. <i>Quelques observations pour reconnoître dans quelques propositions exprimées d'une maniere moins ordinaire, quel en est le sujet, & quel en est l'attribut.</i>	166
X. <i>Autres observations pour reconnoître si les propositions sont universelles ou particulieres.</i>	170
XI. <i>Deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences, la definition & la division, & premierement de la division.</i>	183
XII. <i>De la definition qu'on appelle definition de la chose.</i>	190
XIII. <i>De la conversion des propositions, où l'on explique plus à fond la nature de l'affirmation & de la negation dont cette conversion dépend & 1. de la nature de l'affirmation.</i>	197
XIV. <i>De la conversion des propositions affirmatives.</i>	202
XV. <i>De la nature des propos. negatives.</i>	206.
XVI. <i>De la conversion des propos. negatives.</i>	209.
T R O I S I E M E P A R T I E.	
Du Raisonnement.	
CHAP. I. <i>De la nature du raisonnement; & des diverses especes qu'il y en peut avoir.</i>	214

TABLE.

II. <i>Division des syllogismes en simples & conjonctifs, & des simples en complexes & complexes.</i>	219
III. <i>Regles generales des syllogismes simples & complexes.</i>	220
IV. <i>Des figures & des modes des syllogismes en general, Qu'il ne peut y avoir que quatre figures.</i>	231
V. <i>Regles, modes & fondemens de la 1. fig.</i>	236
VI. <i>Regles, modes & fondemens de la 2. figure.</i>	242
VII. <i>Regles, modes & fondemens de la 3. fig.</i>	247
VIII. <i>Regles & modes de la 4. figure.</i>	250
IX. <i>De la reduction des syllogismes.</i>	255
X. <i>Des syllogismes complexes, & comment on les peut reduire aux syllogismes communs, & en juger par les mesmes regles.</i>	260
XI. <i>Principe general par lequel sans aucune reduction aux figures & aux modes on peut juger de la bõte ou du defect de tout syllogisme.</i>	269
XII. <i>Application de ce principe general à plusieurs syllogis. qui paroissent embarrassez.</i>	275
XIII. <i>Des Dilemmes.</i>	280
XIV. <i>Des syllogis. cõposez ou conjonctifs.</i>	287
XV. <i>Des lieux ou de la methode de trouver des argumens; combien cette methode est de peu d'usage.</i>	292
XVI. <i>Division des lieux. en lieux de Grammaire, de Logique & de Metaphysique.</i>	300
XVII. <i>Des diverses especes de mal raisonner, que l'on appelle sophismes.</i>	310

TABLE.

XVIII. Des mauvais raisonnemens que l'on
commet dans la vie civile. 340

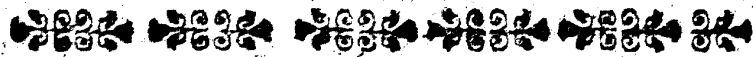
QUATRIÈME PARTIE.

De la Methode.

- CHAP. I. De deux sortes de methode, analyse, & synthese. Exemples de l'analyse. 369
- II. De la methode de composition, & particulièrement de celle qu'observent les Geometres. 375
- III. Explication plus particuliere de ces regles, & premierement de celle qui regarde les definitions. 378
- IV. Que les Geometres semblent n'avoir pas toujours bien compris la difference qu'il y a entre la definition des mots, & la definition des choses. 387
- V. Des regles qui regardent les axiomes, c'est à dire, les propositions claires & evidentes par elles-mesmes. 393
- VI. Quelques axiomes importans, & qui peuvent servir de principe à de grandes veritez. 404
- VII. Des regles qui regardent les demonstrations. 408
- VIII. De quelques defauts qui se rencontrent d'ordinaire dans la methode des Geometres. 414
- IX. Responſe à ce que disent les Geometres sur ce sujet. 425
- X. La methode des sciences reduite à huit regles principales. 428
- XI. De ce que nous connoissons par la foy, soit humaine soit divine. 432
- XII. Quelques regles pour bien conduire sa raison dās la creance des evenemens qui dependent de la foy humaine. 438
- XIII. Application de la regle precedente à la creance des miracles. 446
- XIV. Autres remarques sur le mesme sujet de la creance des evenemens. 457
- XV. Du jugement qu'on doit faire des accidens futurs. 464.

*Fautes plus étonnantes survenues dans
l'impression.*

P Ag. c. 4. lig. 4. quod discernere non potest. Ibi. l. 5.
affecti. 159. l. pen. séjour heureux. 223. l. 1. I
dans A, & O dans E, & non A dan I, ny E dans O.
16. l. 7. sujet est toujours considéré. 230. l. 6. lif.
car par le 5. 233. l. 27. fait la 3. figure. 327. l. 8.
& 9. *Seirius.* 30. lig. 24. ne l'estoient plus. 331. l. 5.
qui est le sens composé. 348. l. 4. qui consistent.
350. l. 12. qui ne sont. Ibi. l. dern. mezarraïques.
392. l. 10. & le point n'est point partie. Ib. l. 13.
osté de la ligne, la ligne donnée, 402. l. ou à ce
qu'ils en ont autrefois.



Extrait du Privilege du Roy.

PAR grâce & privilege du Roy, il est permis au sieur LE BON de faire imprimer vn Livre intitulé *la Logique, ou l'art de Penser*, & iceluy mettre en vente, & exposer dans le temps de sept ans; & defenses à tous Libraires & Imprimeurs & autres personnes, d'imprimer ou faire imprimer, vendre ou debiter ledit Livre en quelque sorte & maniere, & sous quelque pretexte que ce soit sans le consentement dudit sieur LE BON, sur peine de confiscation d'iceluy exemplaires, trois mil livres, d'amende, & de tous dépens dommages & interests. Donné à Paris le premier iour d'Avril 1662. & de nostre regne le 19. Signé, Par le Roy en son Conseil.

DE MONTS.

Et ledit sieur le BON a choisi pour vendre & distribuer les exemplaires, Jean Guignard, Charles Savreux, Jean de Launay, & Guilianne Desprez, Marchands Libraires à Paris; & ce pour la premiere Edition seulement.

Registré sur le Livre de la Communauté des Marchands Libraires, suivant l'Arrest du Parlement du 8. Avril 1653.

D V B R A Y, Syndic.

Achevé d'imprimer pour la premiere fois le 6. de Juillet 1662.

Les Exemplaires ont esté fournis.